المدارس الفكريّة الإسلاميّة

من الخوارج إلى الإخوان المسلمين



محمد سليم العوَّا



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

المدارس الفكرية الإسلامية

من الخوارج الى الإخوان المسلمين

المدارس الفكرية الإسلامية

من الخوارج إلى الإخوان المسلمين

محمد سليم العوَّا



الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

العوّا، محمد سليم

المدارس الفكرية الإسلامية: من الخوارج إلى الإخوان المسلمين/ محمد سليم العوّا.

٥١١ص.

ببليوغرافية: ص٤٧٧ ـ ٥٠٨.

يشتمل على فهرس الأعلام.

ISBN 978-614-431-117-2

١. الفرق الإسلامية. ٢. الإخوان المسلمون. أ. العنوان.

297

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت

هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢

E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول

هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٢٢٣٠٤٠

E-mail: info-ma@arab-network.org

﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا وَكُنتُمۡ عَلَىٰ شَفَا حُفۡرَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنۡهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ ۞ وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ۞ وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾

[آل عمران: ١٠٣ ـ ١٠٥]

من أدب العلم

«من بَرَكَةِ العلمِ وآدابه الإنْصَافُ فيه، ومَنْ لم يُنْصِفْ لم يفْهَمْ، ولم يتفَهَّمْ»

[الإمام أبو عمر يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله]

الإهـــــداء

إلى من تعلمت منه درس الإنصاف..

وعشت معه حقيقته...

إلى روح أستاذي.. وقدوتي

حسن العشماوي...

أهدي جهدي في هذا الكتاب...

محمد العوًّا

المحتويات

مقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على محمد رسول الله النبي الأميّ الذي جمع الله به العرب على محبته بعد أن كانوا أعداءً، وألف به بين قلوبهم بعد أن كانوا أشتاتًا متفرقين، وصنع به منهم، ثم من غيرهم من الأمم، أمة واحدة لا تعبد إلا الله، وأنشأ به دولة حكمها رسول الله (ﷺ) بالحق الذي أنزل عليه، وسار على نهجه من بعده خلفاؤه الراشدون، وحمل الأمانة بعدهم العلماء، العدول، الذين نفوا عن هذا الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين، فصلوات ربي على هذا النبي الكريم وعلى آله وصحبه ومن اهتدى، إلى يوم القيامة، بهديه، وبعد،

فإن هذا الكتاب أصله مجموعة من المحاضرات التي ألقيت في جمعية مصر للثقافة والحوار بالقاهرة، في موسميْن ثقافييْن متواليَيْن بدأ أولهما في شهر شوال ١٤٢٨هـ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٧م) وانتهى في شهر رجب ١٤٢٩هـ (تموز/يوليو ٢٠٠٨م). وبدأ الموسم الثاني في شهر شوال ١٤٢٩هـ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٨) وانتهى في رجب ١٤٣٠هـ (تموز/يوليو ٢٠٠٩م).

وقد بلغ مجموع هذه المحاضرات ستين محاضرة، وأعقبت محاضرات الموسم الأول ثلاث حلقات نقاش على قناة «الجزيرة مباشر»، ثم أعقبت محاضرات الموسم الثاني أربع حلقات نقاش على القناة نفسها. أدارت الحلقات الثلاث الأولى الأستاذة سوزان حرفي، وأدار الحلقات الأربع الأخيرة الأستاذ محمد دحو.

ولم تقطع مسيرتنا مع هذه المدارس الفكرية الإسلامية إلا خمس محاضرات تناولنا فيها العدوان الصهيوني على قطاع غزة الذي وقع بين ٣٠ من ذي الحجة ١٤٢٩هـ (٢٨/١٢/٢٠٠٨) و٢٥ من المحرم ١٤٣٠هـ (٢٢/١/٢٠٠٩)[١].

وكان أصل اهتمامنا بموضوع المدارس الفكرية الإسلامية ناشئًا عن معنى مهم، أو بالأحرى عن معنيْين مهميْن، استصحبهما هذا العمل على المدى الزمني الذي استغرقته المحاضرات الستون.

فأما المعنى الأول فهو أن المثقف لا يسعه أن يجهل المدارس الفكرية الكبرى في العالم، فإذا كان هذا المثقف غير مسلم فيكفيه أن يعرف أن في الدنيا مدرسة فكرية شاملة، اسمها أو عنوانها (الإسلام)، ثم أن يعرف أنها مبنية على كلام يعتقد المسلمون أنه من وحي الله إلى رسوله محمد (ﷺ). فإن زاد فهو حسن، وإن وقف عند هذا الحد فهو ودرجته في عداد المثقفين من أهل دينه، أو أرباب المعرفة التي يتحلى بها.

لكن هذا المثقف، إذا كان مسلمًا، لا يسعه الجهل بوجود المدارس الفكرية الإسلامية، ولا الجهل بأصولها الكلية. ويكفيه في ذلك أن يُلم بما كان لها من شأن، ولو إلمامًا عامًّا مجملًا يُمَكِّنُه من أن يضع كلًّا منها في موضعها من خريطة الثقافة الإسلامية؛ ذلك أن هذه المدارس ليست إلا تجليات ثقافية دالة على أن الفكر والثقافة وجهان لعملة واحدة. والمثقف المسلم، أو المسلم المثقف، كما يحيط على وجه الإجمال بأركان الإسلام الخمسة وبأركان الإيمان الستة أن يكون مطلوبًا منه الإحاطة بما يعرفه عن تفاصيل كل منها علماء العقيدة والكلام، يجب عليه أن يحيط بمعالم ثقافته التي من أهمها هذه المدارس الفكرية الإسلامية.

---

(١) جُمعت مادة هذه المحاضرات الخمس مع مادة ثلاث مقابلات تلفزيونية، ونُقحت وحُررت وأضيف إليها، وصَدرت في كتابنا: غزة المقاومة والممانعة: ديسمبر ٢٠٠٨ - يناير ٢٠٠٩ (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٩).

إذ المثقف المسلم لا يسعه إلا أن يتخذ من ثقافته مَعْلَمَ إيمان يتفيّأ ظلاله راضيًا قرير العين، ومَعْقِلَ انتماء يحفظ به ذاته وديمومة أمته واستمرار بقاء مكوّناتها المميزة لها، وباب معرفة لا ينضب معينها إذا حفظها حفظته وإذا قصَّر في شأن المعرفة بها ففي حق نفسه قصَّر، وبنفسه أضر، لا بدينه ولا بأمته؛ لأن الدين محفوظ بحفظ الله تعالى له: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]، ولأن الأمة إن تولت استبدل الله بها غيرها: ﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا۟ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓا۟ أَمْثَٰلَكُم﴾ [محمد: ٣٨].

والمثقف المسلم يكفيه أن يعرف عن المدارس الفكرية ـ خارج نطاق الثقافة الإسلامية ـ أسماءها، والأساس الرئيس الذي قامت عليه، فإن عرف أسماء بعض المشهورين من أقطابها، وأهم مقولاتهم كان قد أحسن، وإن وقف عند القدر البسيط الأول فهو يجزئه، ما دام بثقافته الإسلامية عارفًا، وبدروب السير فيها مُلمًّا.

وقِفْ، ما شئت، عند قول العلامة الأستاذ محمود محمد شاكر: «إن الثقافة تكاد تكون سرًّا من الأسرار الملثمة في كل أمة من الأمم وفي كل جيل من البشر. وهي في أصلها الراسخ البعيد الغور، معارف لا تحصى، متنوعة أبلغ التنوع لا يكاد يحاطُ بها، مطلوبة في كل مجتمع إنساني للإيمان بها أولًا عن طريق العقل والقلب، ثم للعمل بها حتى تذوب في بنيان الإنسان وتجري منه مجرى الدم لا يكاد يحس به، ثم للانتماء إليها بعقله وقلبه وخياله انتماءً يحفظها ويحفظه من التفكك والانهيار، ويحوطه ويحوطها حتى لا يفضي إلى مفاوز الضياع والهلاك. وبين تمام الإدراك الواضح لأسرار (الثقافة) وقصور هذا الإدراك منازل تلتبس فيها الأمور وتختلط، ومسالك تضل فيها العقول والأوهام!!»[٢].

* * *

---

(٢) محمود محمد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، مستلة من مقدمة كتاب المؤلف بعنوان «المتنبي» (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٨٧)، ص٢٨.

وأما المعنى الثاني، فهو أن هذه المدارس، في تنوعها واختلافها، معبرة تعبيرًا فكريًا راقيًا عن وحدة الأمة الإسلامية؛ إذ الجوامع بينها هي في الكليات والأصول، والفوارق، كلها أو جلها، في الفروع والتفاصيل. وليس ببعيد عن الذكر أن تحديد ما يعد أصلًا وما يعد فرعًا، أو ما يعدّ مسألة كلية وما يعد مسألة تفصيلية، هو، في ذاته، أمر تختلف فيه الأفهام وتتباين فيه وجهات النظر؛ وهذا الاختلاف والتباين ـ عندي ـ مما يصدق فيه قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٤٨].

وقد حرصت في تناولي هذا الموضوع، من أوله إلى آخره، على محاولة إبراز أدلة هذه الوحدة الإسلامية ومظاهرها؛ إذ كان الخطاب، في المحاضرات التي كانت أصلًا لصنع هذا الكتاب، موجهًا إلى المثقف المسلم غير المتخصص، وكان المراد من هذا الخطاب تأكيد فكرة التنوع الذي لا يمنع الوحدة بل يدل عليها، وإزالة رواسب التعصب الأعمى، الراسخة في نفوس كثير من المسلمين المعاصرين، عن غير علم بحقيقة ما يتعصبون له، ولا بعيوب ما يتعصبون ضده، فضلًا عن أن يكون لديهم أي تصور لمزاياه!!

والمطّلع على تراث هذه المدارس الفكرية، وبخاصة ما كُتب في العصور المتأخرة، يجد كثيرًا من مقولات أو تهم التكفير والتفسيق والتبديع من أتباع مدرسة لأتباع أخرى. ولم يكن شيء من هذا يقع في المراحل الأولى من تَكَوُّن المدارس الفكرية، ولا يُؤْثر شيء منه عن مؤسسيها، وعمن تلقوا منهم تلقيًا مباشرًا؛ لكن هذا كله ظهر بعد أن بلغ التعصب لكل مدرسة ذروته، وسيطر المقلدون على مقدرات التعبير عن أفكارها، وبَعُد العهد بين الناس وبين الآثار التي صنعها المؤسسون ونظراؤهم، وغلا المحب في حب من يقلده والمبغض في كره مخالف رأيه أو مذهبه؛ وبعد أن فرَّق الخلاف السياسي بين الناس ـ علماء وعامة ـ وذهب بعقولهم كل مذهب.

إن التخلص من آفة التعصب هو الطريق الوحيد لإدراك فضل الغير،

ومعرفة مزية المخالف، والوقوف على وجوه إحسانه حيث يحسن، ووضع إساءته في موضعها الصحيح، من مجموع أثره في الفكر والكون، بغير زيادة ولا نقصان، وهذا هو بعض ما يأمرنا به القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨].

وواجب الإنصاف، ولا سيما للعلماء، هو بعض معنى الأمر النبوي بمعرفة حق العالم، فقد روى الإمام أحمد عن عبادة بن الصامت أن رسول الله (ﷺ) قال: «ليس من أمتي من لم يجلَّ كبيرنا ويرحمْ صغيرنا ويعرفْ لعالمنا» (أي يعرف لعالمنا حقه) كما في رواية الهيثمي في **مجمع الزوائد**[٣].

ومن هذين المعنيين تفرعت معانٍ جزئية عديدة سوف يقفُ القارئ عليها في ثنايا فصول هذا الكتاب.

* * *

وقد كان من منهج تلك المحاضرات ـ وهو كذلك منهج هذا الكتاب ـ أن لا يُنسب إلى مدرسة فكرية، أو عالم من علمائها، إلا الكلام الذي أوردَتْهُ المدرسة في كتبها المعتمدة، أو كَتَبَه العالم المعنيُّ بنفسه، أو نَقَله عنه غيرهُ، من موافقيه أو مخالفيه، نقلًا صحيحًا.

فقد حفظنا قديمًا من شيوخنا أن الفقه لا يؤخذ من كتب الحديث، والتفسير لا يؤخذ من كتب علم الكلام، وقُلْ مثلَ ذلك في كل علم: لا يجوز أن يؤخذ إلا من كتبه المتخصصة فيه، المعنية به. وكذلك كانوا يلقنوننا أن قول المخالف ليس حجة على من خالفه ونقله عنه مهما كانت جلالة قدر الناقل، فلا يجوز أن يُقبل بغير مراجعة وتمحيص. وهذه قواعد ـ

---

(٣) أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، رقم (٢٢٧٥٥). وقال عنه الشيخ شعيب: صحيح لغيره دون قوله: «ويعرف لعالمنا»، ج ٣٧ ص٤١٦، وهو في **مجمع الزوائد**، بتحقيق عبد الله محمد الدرويش (بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٥)، رقم ٥٣٢ و١٢٦١٠، وقال فيه الهيثمي: رواه أحمد والطبراني وإسناده حسن. والحديث في المستدرك للحاكم برقم ٤٢٥، وقال فيه: «ومالك بن خير الزيادي مصري ثقة، وأبو قبيل تابعي كبير» ووافقه الذهبي في التلخيص.

لَعَمري - جامعة نافعة يهتدي بها طالب العلم فيُهدى إلى صراط، في علمه وعمله، مستقيم بإذن الله.

والاستثناء الوحيد من ذلك، في هذا الكتاب، هو الكلام في شأن الخوارج إذ ليس بين أيدينا كتب لهؤلاء، فاكتفينا في ذكر آرائهم بالرجوع إلى كتب العلماء الثقات ممن كتبوا في التاريخ وفي الفرق الإسلامية، أو كتبوا عن الخوارج بوجه خاص[٤].

* * *

وقبل أن يدلف القارئ إلى فصول هذا الكتاب تضع المسائل الآتية نفسها أمامه:

أولًا: لماذا تسمية المدارس الفكرية؟ وهي تسمية غير معهودة في كتبنا التراثية، التي كانت مصدر المعلومات الأول والأهم، لهذه المحاضرات كلها؟

لقد آثرتُ تسمية «المدرسة الفكرية» على تسمية «الفِرْقة» أو «النِحْلة» التي شاعت في كتبنا التراثية المتخصصة، لأن المدرسة والمدارس لفظان يدلان على محاولة طلب العلم، والتنوع في أساليب هذا الطلب. و«طلب العلم فريضة على كل مسلم»[٥]، والتنوع فيه ضرورة ملازمة لأصل الخلق: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۞ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١١٨ - ١١٩]. والاختلاف في وسائل طلب العلم يؤدي - غالبًا - إلى الاختلاف في النتائج التي يصل إليها طلابه، ويقتنعون بها، ويدافعون عنها، وهو اختلاف تنوعٍ إذا كان الأصل الذي يطلب العلم منه واحدًا، وتلك هي الحال في

---

(٤) ثم وجدت العلامة الشيخ أبو إسحاق إبراهيم اطفيش أحمد أعلام الإباضية في العصر الحديث يقرر: أنه «ليس للخوارج علم مدون يرجع إليه»، مخطوطة كتاب: في الحدود الإسلامية للشيخ عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الأزهر، رقم ١٨٤٤/ ٧٥٥٩٥، فقه عام، ص١٨ - ١٩.

(٥) رواه ابن ماجه وغيره عن أنس بن مالك (ﷺ) قال السيوطي جمعت له خمسين طريقًا وحكمت بصحته لغيره، نقل ذلك الشيخ القرضاوي في المنتقى من الترغيب والترهيب، ج ١، ص١٢٠ الحديث الرقم ٤٤٨؛ وصححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع الصغير برقم ٣٩١٣ و٣٩١٤ وفي مختصر الترغيب والترهيب للمنذري برقم ٧٠. ولم يتكلم عليه العراقي في تخريج الإحياء (ج ١، ص٩)، ربما لأن الغزّالي أدرجه في حديث: «اطلبوا العلم ولو بالصين» فلم يتنبه إليه، والله أعلم.

الفكر الإسلامي إذ إن أصل طلبه يكون مستمدًا من العلم بالقرآن والسنة، شأنه شأن مجالات المعرفة الإسلامية جميعًا. واختلاف أهل الرأي، في شأنه، تبعًا لاختلافهم في فهم القرآن الكريم والسنة النبوية، وقوفًا عند ظواهرهما، أو تأويلًا لهما، أو جمعًا بين الطريقتين، اختلافٌ لا فكاك منه، وهو دائم ما دامت السماوات والأرض، والعلمُ به علمٌ بمهمٍ من مهمات الشأن الثقافي الإسلامي.

وقد تجنبتُ الإشارة إلى هذه المدارس باسم «المذاهب» لأن المشهور في الاستعمال أن المذهب هو وجه اجتهاد متكامل في المسائل الفقهية، مهمته ضبط منهج استخلاص الأحكام من الأدلة الشرعية وفقًا لقواعد أصول الفقه، ولسنا بصدد شيء من ذلك حتى نسمي ما نعرضه من فكر مذهبًا.

وثانيًا: ما الذي يدعونا إلى الاحتفاء بتعبيرات الفكر، والمفكر، والمدارس الفكرية وهي تعبيرات لا تعرفها ـ فيما يذهب إليه بعض الباحثين المحدثين ـ ثقافتنا الإسلامية الموروثة؟ ولماذا نحول «الفرق الإسلامية» إلى «مدارس فكرية» منسوبة إلى الفكر لا إلى العقائد، التي نشأت تلك المدارس بسبب الخلاف حولها، ولا إلى الفقه الذي تميزت بثرائه وسعته الثقافة الإسلامية؟

الحق أن دعوى غربة مصطلح «الفكر» ومشتقاته عن الثقافة الإسلامية الأصيلة دعوى غير صحيحة.

فالقرآن الكريم يورد لفظ يتفكرون إحدى عشرة مرة:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠ ـ ١٩١].

﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ * وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ ۚ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ۚ فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٥ ـ ١٧٦].

﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا

يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٢٤].

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الرعد: ٣].

﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ۖ لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ * يُنۢبِتُ لَكُم بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلنَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَٰبَ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٠ ـ ١١].

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٣ ـ ٤٤].

﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٦٨ ـ ٦٩].

﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٢١].

﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: ٤٢].

﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣].

﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: ٢١].

ويورد كلمة (تتفكرون) ثلاث مرات:

﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ

أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ وَيَسۡـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلۡعَفۡوَۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢١٩].

و: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمۡ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٞ مِّن نَّخِيلٖ وَأَعۡنَابٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلۡكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٞ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ إِعۡصَارٞ فِيهِ نَارٞ فَٱحۡتَرَقَتۡۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٦].

و: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمۡ عِندِي خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمۡ إِنِّي مَلَكٌۖ إِنۡ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّۚ قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٥٠].

ويورد كلمة (يتفكروا) مرتين:

﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَنَسۡتَدۡرِجُهُم مِّنۡ حَيۡثُ لَا يَعۡلَمُونَ ۞ وَأُمۡلِي لَهُمۡۚ إِنَّ كَيۡدِي مَتِينٌ ۞ أَوَلَمۡ يَتَفَكَّرُواْۗ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍۚ إِنۡ هُوَ إِلَّا نَذِيرٞ مُّبِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٢ ـ ١٨٤].

و: ﴿أَوَلَمۡ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَأَجَلٖ مُّسَمّٗىۗ وَإِنَّ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلنَّاسِ بِلِقَآيِٕ رَبِّهِمۡ لَكَٰفِرُونَ﴾ [الروم: ٨].

ويورد من مشتقات هذا المصطلح كلمة (تتفكروا) مرة واحدة: ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثۡنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْۚ مَا بِصَاحِبِكُم مِّن جِنَّةٍۚ إِنۡ هُوَ إِلَّا نَذِيرٞ لَّكُم بَيۡنَ يَدَيۡ عَذَابٖ شَدِيدٖ﴾ [سبأ: ٤٦]. وكلمة (فكر) مرة واحدة كذلك: ﴿إِنَّهُۥ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ۞ فَقُتِلَ كَيۡفَ قَدَّرَ﴾ [المدثر: ١٨ ـ ١٩].

فهذه ثمانية عشر موضعًا في القرآن الكريم ينوِّهُ فيها ربنا ـ تعالى جده ـ بالذين يفكرون المرة بعد المرة، بل المرات الكثيرة بدليل استعمال النص الكريم صيغة (التفكّر= التفعّل) الدالة على كثرة الفعل وتكراره.

فانشغالنا بالفكر لم يكن بُعدًا عن العقائد التي مَعينها الأول القرآن الكريم، الآمر بالتفكّر، المُثْني عليه، فيما ذكرنا من آياته، ولا كان غفلة عن الفقه الذي لا يصح بغير فكر، ولا يكون ثمة فكر إلا بزاد كافٍ من الفقه. وإنما كان عناية بما فهمه المسلمون، على اختلاف مشاربهم، من نصوص القرآن والسنة، وما توجبه أو تجيزه أو تمنعه من توجه فكري مؤثر في جوانب الحياة كافة. ولا يمكن لمشتغل بالفقه أن يجيد فيه بغير تفكّر متكرر

في المسائل وأدلتها والمذاهب فيه وحجتها. فليس في العلم الإسلامي، وإن شئت قلت في الثقافة الإسلامية، فقه بغير فكر ولا فكر بغير فقه.

وثالثًا: ما الذي عنيناه بكون هذه المدارس (إسلامية)؟ لقد عنينا بذلك أنها كلها داخلة في نطاق الأمة الإسلامية، أي نطاق الذين يستظلون بمظلة الإسلام بإيمانهم، وشهادتهم، أنه: «لا إله إلا الله محمد رسول الله».

فكل من آمن بهاتين الشهادتين قلبه، ونطق بهما لسانه، فهو مسلم، وكل من أنكرهما، أو أنكر إحداهما، بقلبه أو بلسانه، فليس بمسلم، ولا كرامة. وهذا الأمر لا مجاملة فيه، ولا تجوز فيه المداراة ولا المداهنة، لأن الأحكام التي تترتب على الإسلام تثبت بوجوده، وتنتفي بانتفائه. ولذلك لم نذكر من المدارس الفكرية، ولا من المفكرين الأفراد، إلا من يدخلون تحت وصف الإسلام، لأن هذا هو موضوع درسنا هنا. وليس في ذلك إزراءٌ بأحد، أو إنكارٌ لفكر أحد، وإنما هو مقتضى قاعدة «لكل مقام مقال». ولا يخرج أحد، ولا تخرج مدرسة ممن ذكرناهم في هذا الكتاب ـ بسبب ما اعتنق أو اعتنقت من فكر ـ من وصف الإسلام واسمه وحقيقته.

نعم (!) ثمة بدعٌ وأخطاء ومواقفُ غير متسقة مع النظرية التي يعتنقها هذا أو ذاك، لكنه كله يُناقشُ ويُردُّ عليه ويُفنّد ويُدحض، دون أن يكون سببًا في الحكم بالخروج من الملة أو مفارقة الدين. وقد نقلتُ، في موضعه من هذا الكتاب، قول الشيخ الكوثري رحمه الله: «**والتلطف مع أهل الزيغ بعد ثبوت تعنتهم... ليس من شأن أهل العلم الغيورين الذابّينَ عن حريم الدين. وللتاريخ المجرد شأن، ولحراسة الحق شأن آخر**».

* * *

ولقد عَرَضَتْ فصول هذا الكتاب لفكر المدارس الإسلامية منذ الصدر الأول إلى عصرنا الحاضر، فإذا كانت مدرسة الخوارج قد ظهرت في أعقاب موقعة صفين (٣٧هـ) بين عليٍّ ومعاوية (رضي الله عنهما)، فإن آخر المفكرين الأفراد الذين تناولتهم هذه الدروس الدكتور توفيق الشاوي الذي توفي في ١٢ من ربيع الثاني ١٤٣٠ (٨/٤/٢٠٠٩) رحمه الله؛ أي إن المدة الزمنية التي يمتد فيها النظر في الفكر الإسلامي تصل إلى نحو ألف وأربعمئة سنة!

وكفى بذلك سببًا للثراء العظيم في هذا الفكر وللتنوع الهائل فيه، مع احتفاظه كله بخصيصته الرئيسة: الاستمداد من القرآن والسنة، والبناء عليهما، والتسليم بمرجعيتهما، وهي الخصيصة التي تجعله، دون غيره الأفكار والآراء، حقيقًا بوصف «الإسلامي» الذي يتميّز به عن سواه من الرؤى والمذاهب والمناهج.

وقد حَرَصتُ في هذا الكتاب على الترتيب التاريخي لظهور الأفكار، من الأقدم إلى الأحدث، لم أخالف ذلك إلا في الفصل الذي خصصته للظهور المعاصر لفكر الخوارج، إذ كان الأليق به أن يلي الفصل الخاص بالخوارج مباشرة على الرغم من أن وقائعه الفكرية والعملية لم تكن إلا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الهجريين (= العشرين والحادي والعشرين الميلاديين).

* * *

إن هذا الكتاب لا يغني القارئ المتخصص في الفرق، أو بتعبيرنا، المدارس الإسلامية، عن الرجوع إلى الأصول والأمهات، لكنه يقدم إليه خلاصة مأخوذة من تلك الأصول والأمهات نفسها، ويقدم إليه نظرة إلى هذه المدارس خليقٌ بكل حريصٍ على أمة الإسلام وتاريخه وحضارته أن يتأملها لعله يجدها مُعِينةً له على فَهم ذلك كله، فهمًا مختلفًا عما ألفه ووجد عليه أساتذته وشيوخه وآباءه.

وإذا وصلت رسالة هذا الكتاب، التي أسلفتُ بيانها، إلى المثقف المسلم فلله وحده الحمد والمنة، وهو ولي كل نعمة. وإن كانت الأخرى فذلك من قصور العبارة، وكلال القلم، وكدود الفكر، وذلك كله عندي، ومني، والله أسأل أن يعينني على تجاوزه، وأن يغفر لي أثره، وأن يقبل ما كان من نية صالحة، وقصدِ خيرٍ، إنه أهل ذلك والقادر عليه.

* * *

ولا يجوز لي أن أضع القلم قبل أن أعبّر عن أعمق مشاعر العرفان للذين كان لهم الفضل في إتمام هذا العمل، على مدى سنتيْن متواليتيْن، وهم إخواني وأخواتي وأبنائي وبناتي رواد جمعية مصر للثقافة والحوار وأعضاؤها، الذين صبروا صبرًا جميلًا على طول الموضوع، ومتابعة مسائله

فتمكنت بفضل هذا الصبر وتلك المتابعة من الاستمرار فيه إلى نهايته.

ولا يقل عن فضل هؤلاء فضل الأخوة والأخوات الذين ناقشوني في حلقات «الجزيرة مباشر» وأكثرهم ممن تابع المحاضرات عند بثها أسبوعًا بعد أسبوع فكانت أسئلتهم عونًا حسنًا على استكمال النقص، وإيضاح الغامض، والرد على الشبهات، عند إعداد هذا النص للنشر. وقد كانت إدارة سوزان حرفي ثم محمد دحّو ـ جزاهما الله خيرًا ـ للحوار في حلقات المراجعة السبع عاملًا مهمًا في الإفادة التي أفدتها من المناقشات التي جرت في تلك الحلقات.

وقد كتب الأصول الأولى لهذا الكتاب، على جهاز النسخ، الأخوان أحمد رمزي ومجدي نور، مساعديّ الإدارييْن على التوالي، وبذلا في ذلك جهدًا مقدرًا مشكورًا.

وعليّ شكر واجب، وعرفان مستمر بالجميل، للابن العزيز الدكتور أيمن صبري الذي قام محتسبًا بتفريغ النص المنطوق للمحاضرات الستين، وعلّق عليها في عشرات المواضع تعليقات مخلصة نافعة، وكان لجهده في اقتراح ما يحذف من أصول المحاضرات وما يضاف إليها أثر كبير في الصورة التي أقدّمُ بها هذا الكتاب إلى القارئ. فالله يجزيه عني، وعمن ينظر في هذا الكتاب، خير الجزاء.

ونَسَّقَتِ النص كله، وخرَّجَتْ أحاديثه وتساءلت في عشرات المواضع تساؤلات أدت إلى إضافة مهمة أو حذف واجب، ابنتي المرابطة في الموقع العلمي والثقافي، الصابرة على ما تجده من لأواء العمل معي: أمل العشماوي المحامية؛ والحق أنه لولا عملها الجاد ومثابرتها الهائلة، وإلحاحها الدؤوب أحيانًا(!) ما كان لما ظهر لي من أعمال علمية أو ثقافية، منذ عثرت عليها(!) أن يرى النور. فلها الشكر المستحق؛ ذكرتُه أم لم أذكُره.

ثم إنني أقرأت النص كاملًا للأخ الكريم الأستاذ الدكتور إبراهيم البيومي غانم، والأخ الكريم الأستاذ إيهاب محمد الشحات، والابنة العزيزة الأستاذة عزة تهامي، فكان لكل منهم عطاء مذكور مشكور في الكَتْبَةِ الأخيرة لهذا الكتاب. ومن عجيب شأني معهم أن كلًا منهم وقف على ملاحظات

شكلية وموضوعية غير التي وقف عليها الآخر، كما لو أنهم تواطؤوا على أن يذكر أحدهم ما أغفله الآخران(!) وقد أفدت من ذلك كله فجزاهم الله عني، وعن كل قارئ، خيرًا بما صنعوا.

* * *

وكما بدأت بحمد الله أختم به:
فآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قرية المروة، ساحل مصر الشمالي،
في نهار الثلاثاء ٢٣ من رجب ١٤٣٦هـ
الموافق ١٢/٥/٢٠١٥م
محمد سليم العوّا

(١)
البدايات الأولى للفكر الإسلامي

عندما يسمع المرء هذا العنوان، أو يقرؤه، يظن أن الموضوع سوف يتعلق بما بلَّغه الرسول (ﷺ) عن ربه، أو بما شرعه من سنته بأنواعها الثلاثة: القول والفعل والتقرير. ولكن الواقع أن هذين المصدرين هما وحيٌ ابتداءً أو وحيٌ مآلًا.

فالوحي ابتداءً: هو ما نزل به جبريل على النبي (ﷺ) من القرآن الكريم، ومما دل لفظه على أنه من عند الله معناه؛ كالحديث القدسي، وهو ما يرويه رسول الله (ﷺ) عن ربه ﷻ مثل حديث أبي ذر الغفاري (رضي الله عنه)، أن رسول الله (ﷺ) قال، فيما يرويه عن ربه، إن الله تعالى قال: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا...»[1]. وقد عرَّف العلماء الحديث القدسي بأنه ما كان لفظه من عند رسول الله (ﷺ) ومعناه من عند الله، بالإلهام أو المنام، وهو يسمى بالحديث القدسي أو الإلهي أو الرباني[2]، كالأحاديث التي فيها إن «جبريل، أو روح القدس،

---

(١) رواه مسلم (٢٥٧٧)، والحديث طويل جميل جليل حتى كان أبو إدريس الخولاني، التابعي الراوي عن أبي ذر، إذا حدث بهذا الحديث جثا على ركبتيه.

وأوسع جمع للأحاديث القدسية هو ما صنعه المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في مصر بعنوان: **الأحاديث القدسية**، القاهرة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م وعددها فيه ٣٩٩ حديثًا بالمكرر. وقد جمع السيد محسن الحسيني الأميني، **الأحاديث القدسية المشتركة بين السنة والشيعة** فبلغ بها ٤١٢ حديثًا (طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م).

(٢) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، **الكليات (معجم مصطلحات والفروق اللغوية)**، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ص٧٢٢؛ =

أخبرني/ قال لي/ نفث في روعي...» إلخ[٣]

والوحي مآلًا: هو ما قاله النبي (ﷺ) اجتهادًا منه وأقرته السماء عليه، ولا يستطيع أحد أن يقطع بأن الوحي ابتداءً أكثر من الوحي مآلًا أو بالعكس؛ فالكلام في هذا يقال بحسب معرفة القائل، ودرجة تتبعه للسنن، وفهمه لما جاءت به ألفاظها. والعلماء في هذا يختلفون حتى قال الشافعي رحمه الله: «لا نعلم رجلًا جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء. فإذا جُمِع علم عامة أهل العلم بها أتى على السنن؛ وإذا فُرِّقَ علم كل واحد منهم ذهب عليه الشيء منها، ثم كان ما ذهب عليه منها موجودًا عند غيره»[٤]، «وهم في العلم طبقات منهم الجامع لأكثره، وإن ذهب عليه بعضه، ومنهم الجامع لأقل مما جمع غيره»[٥].

فالمرحلة النبوية ليس فيها إلا الوحي ابتداءً أو مآلًا، ودور الفكر الإنساني فيها هو فهم الوحي. والفهم الصحيح، وهو اجتهاد متيقن ثبوت صوابه بالوحي، يقرهم الرسول (ﷺ) عليه بإعلام الله له بصحته. فقد كان بعض أصحابه في سفر ووجد الماء شديد البرودة فتيمم خشية الاغتسال بالماء البارد، فلما رجعوا إلى رسول الله (ﷺ) لم ينكر على من فعل ذلك منهم[٦]، ونهى النبي (ﷺ)، بعد الانتهاء من غزوة الأحزاب، أن يصلي أحد

= جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩)، ص٦٤.

(٣) انظر: مسند أحمد الأحاديث أرقام: ١١١٥٣ و٢٩٥٠ و٦٢٢٦، وأبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق (بيروت: المجلس العلمي والمكتب الإسلامي، ١٩٧٢)، الحديث الرقم ٢٠١٠٠.

(٤) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، د.ت)، فقرة ١٣٩ - ١٤٠، ص٤٢ - ٤٣.

(٥) المصدر نفسه، فقرة ١٤١، ص٤٣، وفقرة ١٣١٢ ص٤٧٢.

(٦) ذكره البخاري معلقًا بعنوان: «إذا خاف الجنب على نفسه المرض أو الموت، أو خاف العطش تيمم»، كتاب التيمم رقم (٧)، انظر: أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني تغليق التعليق على صحيح البخاري، تحقيق سعيد القزقي (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٩)، مج ٢، ص١٨٨، حيث ذكر الروايات التي ورد فيها هذا الحديث موصولًا. ورواه أبو داود عن عمرو بن العاص، وصححه الألباني، صحيح سنن أبي داود، مكتب التربية العربي لدول الخليج ١٩٨٩ رقم ٣٢٣ و٣٢٤. والصحابي الذي أصابته الجنابة هو عمرو بن العاص (رضي الله عنه) وكان ذلك في غزوة ذات السلاسل.

العصر إلا في بني قريظة، فاختلف أصحابه في فهم نهيه (ﷺ) فقال بعضهم: إنما أراد الإسراع وصَلُّوا في الطريق، وقال آخرون: نهانا عن الصلاة إلا في بني قريظة فلم يصلوا العصر إلا عند وصولهم إليها، وكان ذلك بعد فوات وقتها[7].

فهذان مثالان لفهم أصحاب رسول الله (ﷺ) للنص القرآني المبيح للتيمم عند فقد الماء، وللنص النبوي الآمر بالصلاة في بني قريظة، فهمًا متفاوتًا أدّى إلى اختلاف الفعل الذي أتَوْه امتثالًا للنص الواحد. وقد قبل الرسول (ﷺ) من أصحاب الفهمَيْن المختلفَيْن جميعًا، ولم يلم أحدًا من الفريقين على صنيعه، بل أقرهما، على ما بينهما من تفاوت.

وسبب ذلك هو احتمال النص القرآني أو النبوي لتعدد وجوه التفسير أو التأويل أو الفهم مما يتيح لأهل النظر أن يأخذ كل منهم بما ينتهي إليه نظره في النص.

أما إذا كان فهم الصحابة مخالفًا لمقصود الشارع فإن النبي (ﷺ) كان يصحح هذا الفهم لصاحبه. ففي صحيح البخاري عن عدي بن حاتم (رضي الله عنه) قال لما نزلت: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، عمدتُ إلى عِقال أسود وإلى عِقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي، فجعلت أنظر في الليل فلا يستبين لي (أي طلوع النهار)، فغدوت على رسول الله (ﷺ) فذكرت له ذلك فقال: «إنما ذلك سواد الليل وبياض النهار»[8].

وقد كان القرآن الكريم يصحح للنبي (ﷺ) ما يقتضي التصحيح من فعله أو قوله، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ۖ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التحريم: ١]، وقوله تعالى: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ﴾ [التوبة: ٤٣]، وقوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ ۞ أَن جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ ۞ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّىٰ﴾ [عبس: ١ ـ ٣]. وهكذا لم يكن في المرحلة النبوية إلا الوحي ابتداءً أو مآلًا على ما قدمنا.

* * *

(٧) متفق عليه من حديث عبد الله بن عمر، البخاري (٩٤٦) ومسلم (١٧٧٠).

(٨) البخاري ١٩١٦ ومثله عن سهل بن سعد في الحديث الرقم ١٩١٧.

بواكير الفكر الإسلامي

ثم بدأت بواكير الفكر الإسلامي تظهر عقب وفاة رسول الله (ﷺ) مباشرة.

وكان الوضع السياسي هو الباب الأول الذي انفتح ليدخل منه إلى حياة الأمة: «**الفكر الإسلامي**».

واجه المسلمون، على أثر وفاة الرسول (ﷺ)، حالةً من خوف الفراغ السياسي الذي تمثّل في غياب القيادة المسدَّدة بالوحي.

وكان ردُّ الفعل الأول لهذا الخوف لدى الأنصار، فكان اجتماع السقيفة، سقيفة بني ساعدة، وهي لأهل المدينة كدار الندوة لأهل مكة. اجتمع فيها الأنصار ليتشاوروا في أمر رئاسة الدولة بعد وفاة الرسول (ﷺ). عَلِمَ بذلك أبو بكر وعمر (رضي الله عنهما) فأسرعا إلى مكان الاجتماع، وفي الطريق لقيا أبا عبيدة بن الجراح (رضي الله عنه) فلما عَرَف مقصِدَهُما انضم إليهما.

وجرى في السقيفة حوار طويل، في الشأن السياسي، شارك فيه المهاجرون والأنصار، وانتهى الأمر إلى ترشيح أبي بكر (رضي الله عنه) للخلافة، ثم بويع في اليوم التالي «البيعة العامة» في مسجد الرسول (ﷺ)، وبهذه البيعة انحسم أول خلاف فكري ـ سياسي وقع بين المسلمين عقب وفاة النبي (ﷺ)[9]. كان حسم هذا الخلاف بمناقشات فكرية معمقة حول معاني بعض أحاديث الرسول (ﷺ) الذي غاب فاستعاضوا عن الرجوع إليه بإعمال الفكر والنظر في النصوص التي سمعوها منه ووعوها عنه.

وقد ذكر هذا الأمر الإمام أبو الحسن الأشعري فقال: «وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم (ﷺ) اختلافهم في الإمامة. وذلك أن رسول الله (ﷺ) لما قبضه الله ﷻ، ونقله إلى جنته ودار كرامته، اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة بمدينة الرسول (ﷺ) وأرادوا عقد الإمامة لسعد بن عبادة وبلغ ذلك أبا بكر وعمر (رضي الله عنهما)، فقصدا نحو مجتمع الأنصار

(٩) محمد سليم العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط ١١ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٢)، ص٧٥.

في رجال من المهاجرين... ثم بايعوا أبا بكر (ﷺ)، واجتمعوا على إمامته واتفقوا على خلافته وانقادوا لطاعته...»[10].

فكانت المسائل الفكرية التي ظهرت يومئذٍ، ولا تزال حية معنا إلى اليوم هي:

• **الأمر السياسي، نظامًا ورئيسًا، متروك لإرادة المسلمين:** فرسول الله (ﷺ) لم يعين خليفة بعده، ولم يوصِ لأحد بالخلافة. كما أنه لم يُفَصِّل أسلوب الحكم في الدولة، ولم يحدد للمسلمين طرقًا بعينها يسلكونها في إدارة شؤونهم، وإنما ترك ذلك كله لاجتهاد المسلمين المبني على الشورى بينهم، إعمالًا لقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]. وقد ظهر أثر هذا الترك النبوي في تعدد النظم التفصيلية التي اتبعت في إدارة الدولة، في عهود الراشدين الخمسة (خامسهم الحسن بن علي (ﷺ))، ثم في العصور الإسلامية المتتالية، من عصر الدولة الأموية إلى عصر الدولة العثمانية وما بينهما من دول الإسلام كبيرها وصغيرها. وهذا الترك النبوي كان متعمدًا ـ بلا ريب ـ ليحقق المسلمون باجتهادهم، في كل عَصْرٍ ومَصْرٍ وظروفٍ، المصالح العامة للأمة.

• **النظام يكفل استمرار الدولة التي تحمل الفكرة:** كان هم المسلمين الأول، عند وفاة رسول الله (ﷺ)، هو استمرار النظام الذي حمل دعوة الإسلام وبلغها للناس، في الجزيرة العربية وخارجها، ودفع عنها عدوان العادين، وثَبَّتَ أركانها حتى أصبحت القوى الكبرى في العالم، يومئذٍ، تفكر مرات قبل العدوان عليها؛ وما خبرُ تفرق جموع الروم، التي كانت قد احتشدت لمهاجمة الدولة الإسلامية في المدينة، عندما تحرك النبي (ﷺ) في ثلاثين ألف مقاتل إلى تبوك، فلم يلق من جموع الروم أحدًا ولم يقع في تبوك قتال ـ ما هذا الخبر عن قارئ

(١٠) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بتحقيق هلموت ريتر، سلسلة الذخائر (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٠)، ص٢.

التاريخ الإسلامي ببعيد[١١].

• **الشورى أساس اختيار الحاكم**: فلم يكن، كما قلنا، ثمة خليفة معين أو موصى له بالخلافة، وانتهت الشورى في السقيفة إلى اختيار أبي بكر (ﷺ) خليفة لرسول الله (ﷺ). وتفاصيل ما حدث في السقيفة لا تدع مجالًا للشك في هذا الأمر، ولم يكن احتجاج أبي بكر على سعد بن عبادة بقوله: «لقد علمت يا سعد أن رسول الله (ﷺ) قال وأنت قاعد: قريش ولاة هذا الأمر. فبرُّ الناس تبع لبرِّهم، وفاجرهم تبع لفاجرهم»[١٢] إلا من باب تذكيره بإخبار النبي (ﷺ) لأصحابه بمكانة قريش، لا من باب الاحتجاج بسنة تشريعية لازمة. والنقاش الذي دار في السقيفة كان مبناه كله ما يحقق المصلحة وما ينافيها، ولم يكن نقاشًا دينيًا بوجه من الوجوه، بل إنّ النص النبوي نفسه معلل بالطاعة العربية لقريش، وهي مسألة مدارها تحقيق المصلحة العامة في استقرار الدولة وأمنها، وهي، كذلك، مسألة متوقفة على استمرار حال قريش وحال العرب على النحو الذي وصفه رسول الله (ﷺ) تدوم بدوامها وتنتهي بتغيرها.

وقد قدّم أصحاب رسول الله (ﷺ) اختيار رئيس الدولة على دفن رسول الله (ﷺ)، لأن الوحدة السياسية والدينية التي أتمها الرسول (ﷺ) كانت على وشك الانهيار إذا لم يَقْضِ المسلمون أمرهم في مسألة رئاسة

---

(١١) حديث غزوة تبوك متفق عليه، من حديث كعب بن مالك، البخاري ٢٧٥٧، وأحاديث أخرى؛ ومسلم ٢٧٦٩ و١٦٤٩؛ وانظر في تفاصيل الغزوة، وعدم وقوع قتال فيها: محمد الغزالي، فقه السيرة، ط ٥ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩)، ص٣١٠ ـ ٣١٦. والشيخ محمد الغزالي هو شيخنا محمد الغزالي أحمد السقا، أحد علماء الدنيا، صدق فيه ما قيل عن المتنبي إنه: «ملأ الدنيا وشغل الناس»، وصدق فيه قول الحافظ الذهبي في شيخه ابن تيمية: «لم ير مثل نفسه، ولا رأى الناس مثله». ولد ﷺ سنة ١٣٣٥هـ/ ١٩١٧م بقرية نكلا العنب، مركز إيتاي البارود، محافظة البحيرة، وتوفي في شوال ١٤١٦هـ آذار/ مارس ١٩٩٦م بالرياض ـ عاصمة المملكة العربية السعودية، ودفن في المدينة المنورة وقبره فيها بين قبرَيْ نافع أحد أئمة القراءة، ومالك بن أنس صاحب المذهب، وصحبه من الرياض إلى المدينة في رحلة دفنه الأخ الجليل الأستاذ المستشار طارق البشري؛ استثمر عمره كله في الدعوة إلى الإسلام، ولقبه الإمام حسن البنا بـ «أديب الدعوة». وله مواقف مع الحكام لا يقدر على مثلها إلا أولو العزم من الرجال.

(١٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: **تاريخ الرسل والملوك** (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ج ٣، ص٢١٩.

الدولة. فكان هذا الوعي السياسي سببًا في تجنب فتنة، لو وقعت، لم يكن ليعلم آثارها، على الإسلام ودولته، إلا الله.

ويعلل الطبري صنيع الصحابة هذا، فيما يرويه بسنده عن سعد بن زيد (ﷺ)، بأن أصحاب محمدٍ (ﷺ) «كرهوا أن يبقوا بعض يومٍ وليسوا في جماعة»[13].

* * *

عهد أبي بكر وعمر (ﷺ)

كان عهد الخليفتين أبي بكر وعمر(ﷺ)، عهدَ استمرار لمسيرة تثبيت أركان الدولة ونظامها، ووسائل تعاملها مع رعاياها ومع الدول المحيطة بها، مسالمةً كانتَ أم معادية.

وكانت المسائل التي ظهر فيها خلاف، آنئذ، كلها متعلقة بإنشاء الدولة واستمرارها: فمن البيعة للخلافة بشروط يشترطها على نفسه - أبو بكر (ﷺ) - أو بشروط يصنعها من استخلفه - عمر (ﷺ) - إلى المناقشات الطويلة حول إنفاذ جيش أسامة لحرب الروم، وإعداد العدة لمحاربة أهل الردة، إلى جمع القرآن الكريم في مصحف واحد، في عهد أبي بكر (ﷺ)، وتقسيم أرض العراق على الفاتحين أو إبقائها مِلْكًا لبيت المال، ومسألة الخمس الذي أُتيَ به من الفتوح، ومسألة العطاء الذي يُدفع إلى المسلمين من بيت المال، في عهد عمر بن الخطاب (ﷺ). وقد كان هذا كله جزءًا من المشغلة بالبناء وإكماله، وهي مشغلةٌ صارفة للناس عن مشكلات الفكر وقضاياه ومسائله.

وقد كانت هذه المسائل التي اخْتُلف حولها موصلةً إلى حلول لمشكلات واجهت الدولة والدعوة: فأجمعوا على إنفاذ جيش أسامة، وعلى حرب المرتدين، وعلى جمع القرآن الكريم، وعلى عدم تقسيم أرض العراق... وهكذا في سائر المسائل. كان الفكر فيها، والنقاش حولها، مؤديًا إلى مخرج من مأزق، على خلاف ما حدث بعد ذلك حين أصبح

---

(13) المصدر نفسه، ج ٣، ص٢٠٧.

الفكر يصنع المآزق، ويُضَيِّق، بالجدل المستمر، دروب المخارج منها التي تقود إلى وحدة الأمة، وتحول دون تفرقها.

ولم يظهر الانشغال بالفكر النظري، الذي لا يتطلبه إنشاء الدولة وتنظيم شؤونها، إلا في مرحلة تالية عندما آتى الاستقرار السياسي والاقتصادي أُكله، وظهرت ثمراته، في عهد عثمان (ﷺ)، بصورة محدودة. ثم ابتداء من عهد علي (ﷺ)، الذي ظهرت فيه مدرسة الخوارج، على أثر الفتنة التي سببها قرار التحكيم[١٤].

* * *

كانت البدايات الأولى للفكر الإسلامي بدايات سياسية، تعلق بعضها بحق المحكومين في اختيار حكامهم، في أقاليم الدولة المختلفة. وكان اختيار الخليفة ـ الرئيس الأعلى للدولة ـ يتم بالشورى الحرة والبيعة العامة، ولم يجادل في ذلك أو يخالف فيه أحد. وكان هذا الخليفة يُعيِّنُ، بقرار منه، الولاةَ على الأقاليم، أي الحكام المحليين. ولم يحدث قبل عهد عثمان بن عفان (ﷺ) أنْ طالب سكان هذه الأقاليم بعزل الولاة عليهم وتعيين غيرهم. وما وقع من ذلك قبل عهد عثمان (في عهد عمر بن الخطاب (ﷺ) من مطالبة أهل العراق بعزل سعد بن أبي وقاص (ﷺ) كان حالة فردية، وعندما استجاب لهم عمر بن الخطاب (ﷺ) قال: «إني لم أعزله عن عجز ولا خيانة»[١٥].

مظاهر الفكر الإسلامي في عهد عثمان بن عفان (ﷺ)

في عهد عثمان (ﷺ) أصبحت المطالبة بعزل الولاة ظاهرة تكررت أكثر من مرة وفي أكثر من ولاية. وكان عثمان (ﷺ) يستجيب لأهل الأقاليم الذين يطلبون تغيير ولاتهم، وكأنه يرى أن رضاء المحكومين عن الحاكمين ضرورة لتيسير أمور الحكم، وجعل الطاعة عن رغبة لا عن رهبة؛ فقد استجاب لمطالبة أهل الكوفة بعزل واليه عليها، الوليد بن عقبة،

---

(١٤) للتفصيل، انظر: العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص٩٣ ـ ١٠٣، بند ٣٣ ـ ٣٩.

(١٥) أبو الحسن عز الدين بن الأثير: الكامل في التاريخ (عمّان: بيت الأفكار الدولية [د.ت]) ص٣٧٠، وأسد الغابة في معرفة الصحابة (القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٠)، مج ٢ ص٣٦٦.

واستجاب لمطالبتهم بعزل خلفه سعيد بن العاص، الذي ثاروا عليه ومنعوه من دخول الكوفة ـ وهو حاكمها ـ عندما كان عائدًا إليها من المدينة، فعزله عثمان (ﷺ)، استجابة لغضب أهل الكوفة، وولى بدلًا منه أبا موسى الأشعري (ﷺ)، بعد أن كان عثمان (ﷺ) نفسه قد عزله عن ولاية البصرة استجابة لغضب أهلها!

وعلى الرغم مما يبدو في فكرة الاستجابة لرغبات المحكومين، في شأن الولاة عليهم، من وجاهة فإن عثمان (ﷺ) أتاح لهؤلاء الغضبى، من أهل أقاليم الدولة الإسلامية، أن يشعروا بحقهم في عزل حكامهم كلما لم يرضوا عن سيرتهم، ولو كان هذا الحاكم هو الخليفة نفسه. فقد طالبه الثائرون عليه، عندما نُسِب إليه ما لم يَرضَوْه، بأن يخلع نفسه من الخلافة، فلما رفض حاصروه، ثم تسوروا بيته وقتلوه وهو يقرأ في مصحفه. وبذلك كان عثمان (ﷺ) أول ضحايا الرأي السياسي الذي انحاز إليه[١٦]!

ونوقشت في عهد عثمان (ﷺ) كذلك، وفي الكوفة أيضًا، مسألة **حق قريش في ولاية الخلافة**، واستعملت في المناقشة عبارات لم تكن معهودة في النقاش حول هذا الأمر من قبل، فقد قال بعض أهل الكوفة لمعاوية بن أبي سفيان في أثناء الجدال في هذه المسألة: «إن قريشًا لم تكن أكثر العرب ولا أمنعها في الجاهلية فَتُخَوِّفنا، وأما ما ذكرتَ من الجُنَّة فإن الجُنَّة إذا اخترقت خلص إلينا»[١٧] (كان معاوية قد قال لهم إن قريشًا في ولايتها للأمر بمثابة الدرع الذي يحمي العرب والمسلمين ـ الجُنَّة ـ فرد عليه الكوفي بما قال). وأهمية هذه العبارات تبدو في أنها تبين تدنّي مستوى الضبط السياسي في المجتمع؛ إذ لا يتحقق هذا الضبط إلا باحتكار فعلي كامل للقوة داخل الجماعة السياسية بيد الحاكمين ولمصلحة المحكومين. ويتعرض بنيان الدولة السياسي

---

(١٦) إن الذي حدث لعثمان (ﷺ) من ابتلاء في آخر خلافته كان قد بشره به النبي (ﷺ)؛ إذ «بشره بالجنة على بلوى تصيبه»، متفق عليه من رواية سعيد بن المسيب عن أبي موسى الأشعري، صحيح البخاري ٣٦٧٤ وأحاديث أخرى، وصحيح مسلم ٢٤٠٣.

(١٧) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ص٣٨٦. والقائل هو صعصعة بن صُوحان بن حُجْر العبْدي الكوفي، كان عثمان ﷺ قد سيره في نفر من أهل الكوفة إلى معاوية في الشام بد أن شكا إليه منهم وخاف فتنتهم سعيد بن العاص. وترجمة صعصعة في: الحافظ الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣) بتحقيق صديقنا الدكتور بشار عواد معروف، المجلد ٢ ص٥٠٦ الترجمة رقم ٣٩.

للخطر إذا اختل الضبط السياسي لظهور قوىً أخرى تنافس الدولة، أو تشعر بالقدرة على منافستها، في إحراز عوامل القوة والقدرة على استعمالها. وسوف يظهر هذا جليًا في عهد علي (ﷺ)، وما خاضه من حروب في الجمل وصفين، أدت في النهاية إلى الفُرقة القائمة بين المسلمين حتى اليوم.

وفي خلافة عثمان (ﷺ) ظهرت **الآراء الاقتصادية المتعلقة بالثروة وتوزيعها وإنفاقها**. فقد كان أبو ذر الغفاري[١٨] (ﷺ) يرى أنه لا يجوز أن يكون للمسلم مال إلا قوت يومه وليلته، أو ما ينفقه في سبيل الله، أو ما يّعده لضيف إذا قدم عليه. وكان يتأول في ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: ٣٤]. وكان أول جهر أبي ذر بهذه الآراء في الشام في ولاية معاوية، وكان معاوية يخالفه في ذلك، وجرت بينهما مناقشات متكررة، كان مذهب معاوية فيها أن لا يجوز لأحد أن يحجر على أصحاب الأموال، لأن «المال مال الله» يعطيه من يشاء من عباده، وطلب من أبي ذر أن يكف عن نشر آرائه بين الناس، فقال له أبو ذر: «والله لا أنتهي حتى توزع الأموال على الناس عامة»[١٩] وهذه الآراء أثارت لغطًا كبيرًا في الحواضر الإسلامية آنئذٍ وانتهت بعودة أبي ذر الغفاري (ﷺ) إلى المدينة، ثم اختياره الإقامة في ضاحية من ضواحيها يقال لها الرَّبَذَة[٢٠].

عبد الله بن سبأ وآراؤه

وفي أواخر عهد عثمان (ﷺ)، وفي بدايات خلافة علي (ﷺ)، شاعت أفكار عبد الله بن سبأ، وهو يهودي من أهل اليمن تظاهر باعتناق الإسلام وطاف في البلدان يدعو إلى آراء منكرة، في الخلافة والنبوة، منها أن لكل نبيٍ وصيًا، وأن عليًا (ﷺ) هو وصي محمد (ﷺ)، وأن الخلفاء قبل عليٍّ تولوا الخلافة بغير حق. وعلى هذا الأصل الفاسد كان من كبار الدعاة للثورة على عثمان (ﷺ) والخروج عليه وعزله عن الخلافة، بل إن

(١٨) هو جُندبُ بن جُنادة أحد السابقين إلى الإسلام دعا له رسول الله (ﷺ) يوم غزوة تبوك، وأخبر أصحابه أنه يموت بفلاة من الأرض وحده. وقد توفي بالربذة وحيدًا سنة ٣١هـ أو ٣٢هـ.
(١٩) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، السابق، ص٣٧٩، والطبري، تاريخ الطبري، ج ٥، ص٦٦.
(٢٠) بينها وبين المدينة ثلاثة أميال في الطريق إلى مكة.

بعض الباحثين في التاريخ الإسلامي يرى أنه كوّن جمعية سرية لِبَثّ آرائه وتعاليمه بين المسلمين وتأليبهم على عثمان (ﷺ)[٢١].

وكان من آراء عبد الله بن سبأ «القول بالرجعة»، فقد ادعى أن رسول الله (ﷺ) سيرجع إلى الحياة الدنيا، وزعم أن هذا هو معنى قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍۚ﴾ [القصص: ٨٥]. وهذا كلام فاسد لم يقل به أحد من أهل العلم بتأويل القرآن[٢٢]، وقد تحول ابن سبأ في وقت غير معروف، ولسبب مجهول، عن القول برجعة الرسول (ﷺ) إلى القول برجعة علي (ﷺ)!! وقد نُقِلَ عنه قوله ـ بعد استشهاد علي: «لو أتيتمونا بدماغه ألف مرة ما صدقنا موته ولا يموت حتى يملأ الأرض عدلًا كما ملئت جورًا»[٢٣].

وفكرة الوصية تطورت عند بعض الشيعة من وصية النبي (ﷺ) إلى علي (ﷺ)، إلى وصايا متكررة لأئمة متوالين. وفكرة الرجعة تطورت إلى عقيدة اختفاء الأئمة، التي أجلى مظاهرها اعتقاد الشيعة الإمامية الاثني عشرية بغيبة الإمام محمد بن الحسن العسكري، الإمام الثاني عشر في سلسلة أئمتهم، وأنه المهدي المنتظر الذي سوف يعود فيملأ الأرض عدلًا بعد أن مُلئت جورًا.

والذين يلاحظون هذا التشابه بين أفكار عبد الله بن سبأ وبين بعض أفكار الشيعة يزعمون أن الشيعة متأثرون بهذه الأفكار. لكن الحقيقة التاريخية

---

(٢١) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، ط ١٠ (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩)، ص٢٦٩. انظر أيضًا تعليقات محب الدين الخطيب على كتاب: أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، **العواصم من القواصم**، حققه وعلّق حواشيه محب الدين الخطيب (القاهرة: المكتبة السلفية، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م)، ص٧٢.

(٢٢) ابن الجوزي، أبو الفرج جمال الدين بن علي ابن الجوزي القرشي، **زاد المسير في علم التفسير** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٦٤) ج٦، ص٢٥٠؛ الإمام جلال الدين السيوطي، **معترك الأقران في علوم القرآن** (القاهرة: [د.ن] ١٩٧٠) جـ٢، ص٣٨٩؛ أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان العلوم القرآن (القاهرة: ١٩٧٤، دار القرآن) تحقيق الشيخين الجليلين محمد محمد المدني وعبد الجليل عيسى، جـ٧، ص٤٩٠.

(٢٣) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** (القاهرة: محمد علي صبيح، ١٩٦٤)، ج ٥، ص٢٠.

أنه ليس هناك علاقة واضحة، ثابتة، بين الشيعة، ظهورًا وتطورَ مذهبٍ وآراء كلامية، وبين أفكار عبد الله بن سبأ التي ليست إلا ضلالًا محضًا، بل إن بعض محققي علماء الشيعة قد انتهى إلى أن عبد الله بن سبأ شخصية خرافية اخترعها بعض خصوم الشيعة للكيد لهم والطعن في آرائهم[٢٤]. وأيًا ما كان الرأي في مسألة وجود عبد الله بن سبأ أو اختراعه، فإن الشيعة بمدارسهم كافة، كما يعرفها الفكر الإسلامي، لا شأن لها بابن سبأ والسبئية، بل إن علماء الشيعة يصفون هؤلاء بالغلاة وبأوصاف تخرجهم من النطاق الشيعي كله، أو ينفون وجود ابن سبأ والسبئية أصلًا.

وبعد الحرب في صفين بين علي ومعاوية (ﷺ) بدأ ظهور أول مدرسة فكرية إسلامية، بالمعنى الصحيح للكلمة، عندما خرج فريق من المسلمين على الجماعتين معًا: جماعة علي وجماعة معاوية، وهؤلاء هم الذين أصبحوا يعرفون باسم الخوارج، وهم الذين صنعوا أولى المدارس الفكرية التي ستتناولها في هذا الكتاب.

(٢٤) سيد هادي خسرو شاهي، عبد الله بن سبأ: بين الواقع والخيال (القاهرة: الهدف للإعلام، ٢٠٠٣).

(٢)
ظهور الخوارج وآراؤهم الفكرية

كان أبو بكر (ﷺ) هو أول من ولَّى ولاةً خارج الحجاز، لأن دولة الرسول (ﷺ) كانت محدودة بحدود المدينة نفسها، ولم تَدِنْ لها بالسلطة السياسية سائر المدن، ولا سائر القبائل العربية. نعم، كان الإسلام قد عم أنحاء جزيرة العرب قبل وفاة الرسول (ﷺ) لكن الخضوع لحكم النبي (ﷺ) كان خضوعًا دينيًا ولم يكن سياسيًا.

تحقق الخضوع السياسي بعد انتصار المسلمين في حروب الردة، والقضاء على سائر جيوب المرتدين وتجمعاتهم، وأصبحت الدولة الإسلامية مسؤولة ـ سياسيًا وإداريًا ـ عن جميع المناطق والأنحاء التي تدين لها بالطاعة، ووجد أبو بكر (ﷺ) نفسه في مواجهة هذه المسؤولية، فولَّى على كل منطقة أو مدينة أميرًا، أقر الذين كان ولاهم رسول الله (ﷺ) على مكة والطائف، وعين ولاة جددًا في المناطق التي ضُمّت، بعد وفاة النبي (ﷺ)، إلى دولة الإسلام[1].

وكان المعتاد ـ وهو لا يزال معمولًا به في دول الدنيا كلها ـ أن الخليفة، عندما يتولى منصبه، ينظر في أمر الولاة الذين ولاهم سلفه، فيُبقي منهم من شاء ويعزل من شاء. هكذا فعل عمر بن الخطاب عندما تولى بعد أبي بكر (ﷺ)، وهكذا فعل عثمان (ﷺ) بعد توليته الخلافة، وهكذا فعل

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري السابق، ص٥٦٢؛ وثمَّ تفاصيل، في: علي محمد الصلابي، سيرة أبي بكر الصديق: شخصيته وعصره (بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ص١٤٦ ـ ١٤٩.

علي (ﷺ) عندما بويع بعد عثمان (ﷺ) جميعًا[٢].

فكر الفتنة

فلما وُليَّ علي (ﷺ) الخلافة عَزَلَ معاوية (ﷺ)، فيمن عزله من ولاة عثمان (ﷺ)، وولَّى على الشام سهل بن حنيف. لكن سهلًا لم يستطع دخول الشام، فقد لقيته بتبوك خيل (كتيبة مقاتلين من أنصار معاوية) فمنعوه من دخولها، ورجع بخبرهم إلى علي (ﷺ). وامتنع معاوية من طاعة علي مطالبًا بدم عثمان (ﷺ)، وأنكر ذلك علي (ﷺ)، وقال لرسول معاوية: «مني يطلبون دم عثمان؟! ألست موتورًا (مصابًا بما أكره) كَتِرةِ عثمان؟! اللهم إني أبرأ إليك من دم عثمان»[٣].

وهكذا ذرَّ قرن الفتنة بين المسلمين، في الأقطار كافة، إذ تفرق الناس بين مؤيد للمطالبين بدم عثمان (ﷺ) ومؤيد لطاعة الخليفة الراشد الرابع، علي (ﷺ).

والواقع أن كلام معاوية عن دم عثمان والمطالبة به، لم يكن هو أول كلام في هذا الأمر، وإنما بدأ هذا مبكرًا قبل الحرب بين علي ومعاوية (ﷺ)، عندما اتخذ الخلاف السياسي

حول ولاية علي (ﷺ) للخلافة غطاءً من دعوى المطالبة بدم عثمان (ﷺ) وهي الدعوى التي بدأها طلحة والزبير وأم المؤمنين عائشة (ﷺ)، فخرجوا ومن تبعهم من الناس يريدون البصرة، ورأى علي (ﷺ) في هذا بوادر فرقة بين المسلمين فخرج يريد منعهم من بلوغ البصرة مخافة فتنة تحيط بأمة الإسلام. وانتهى اللقاء بين الفريقين، فيما عرف بموقعة الجمل، بانتصار علي (ﷺ) ومن معه، فأعاد أم المؤمنين إلى المدينة المنورة على النحو الذي يليق بمكانتها الرفيعة وحزن حزنًا شديدًا على قتلى المعركة، ولا

---

(٢) محمد سليم العوَّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، السابق، ص١٠٣؛ أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، مصنف عبد الرزاق (بيروت: المجلس العلمي والمكتب الإسلامي، ١٩٧٢)، ج ٥، ص٤٥٤ ـ ٤٥٧، وأبو الحسن عز الدين بن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، السابق، ج ٣، ص٣٦٨.

(٣) الطبري، المصدر السابق، ص٧٩٧.

سيما طلحة والزبير (رضي الله عنهما)[٤] هذه الحرب لم تنشأ عنها فتنة مستمرة، بل قطع انتصار علي (رضي الله عنه) فيها دابر فتنة كانت وشيكة ومخوفة، لكن الفتنة نشأت ـ بعد ذلك ـ عن الحرب بين علي ومعاوية (رضي الله عنهما).

فعندما اشتد أوار الحرب في موقعة صفين بين جيش علي وجيش معاوية (رضي الله عنهما) أشار عمرو بن العاص على معاوية أن يرفع جنوده المصاحف فوق أسنة الرماح وينادوا، موجهين حديثهم إلى جيش علي: «بيننا وبينكم كتاب الله».

رأى علي (رضي الله عنه) أن هذه الدعوة ليست إلا حيلةً من معاوية ومَن معه لتجنب هزيمة كانت وشيكة الوقوع بهم، وقال لأصحابه: امضوا على حقكم وصدقكم وقتال عدوكم[٥]، فأبى عامة جنوده إلا قبول التحكيم. وتحكي الروايات التاريخية أنهم أكرهوه على قبوله بعد مجادلات طويلة بينه وبينهم. واختار عليٌّ (رضي الله عنه) عبد الله بن عباس حكمًا عنه، فأبى عامة جنوده هذا الاختيار، وقالوا له تحكِّمُ ابن عمك؟! واقترحوا عليه أبا موسى الأشعري لهذه المهمة، ولم يزالوا به حتى قبل توليته أمر التحكيم، واختار معاويةُ عمروَ بن العاص ليكون حكمًا عنه.

كان عامة جيش علي من القُرَّاء، أي حفظة القرآن، الذين أثر فيهم رفع المصاحف على الرماح والدعوة إلى تحكيم كتاب الله. وكان عليٌّ (رضي الله عنه) يدير أموره كلها بالشورى، وينزل على رأي أصحابه تأسيًا برسول الله (صلى الله عليه وسلم)، أما معاوية فكان يتخذ قراراته بنفسه، وبمشورة عدد قليل ممن حوله من أذكياء العرب ودهاتهم. وكان جمهور جيش معاوية سامعًا له مطيعًا، ليس فيهم من يبدي رأيًا مخالفًا لرأيه، أو يرى لنفسه حقًا في إبرام الأمور مع معاوية. وهذا الفارق بين عامة الجيشين، وبين منهجي القائدين، أدى إلى نتائج ذات بال، في مسألة التحكيم، ثم فيما بعدها من التاريخ الفكري والسياسي للمسلمين.

---

(٤) المصدر نفسه، ص٨٠١ و١٨٣٣؛ أبو الحسن عز الدين بن الأثير: **الكامل في التاريخ**، السابق، ص٤١٧ و٤٢١، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **تاريخ ابن خلدون**، تحقيق أبو صهيب الكرمي (عمّان: بيت الأفكار الدولية، [د. ت.])، ص٥٧٦ ـ ٥٨٥.

(٥) ابن الأثير، المصدر السابق، ص٤٣٨.

اجتمع الحكمان في مكان يسمى «دُومَةَ الجَنْدَل» وتداولا في المهمة التي عُهِدَ بها إليهما وهي: الفصل فيما كان بين المسلمين من الدماء والأموال، والفصل في مدى وجوب البيعة والطاعة لعلي (ﷺ) قبل توقيع القصاص على قتلة عثمان (ﷺ). وانتهت المداولات إلى رأي سديد هو إحالة هذا النزاع بشقيه إلى النفر الذين توفي رسول الله (ﷺ) وهو راضٍ عنهم[٦]. وفي كتب التاريخ، قديمها وحديثها، قصة مكذوبة لا تصح، عن مناقشة وجدال فيهما إساءة أدب وقعت بين الصحابييْن الجليليْن فلا ينبغي الوقوف عندها، بل قال القاضي أبو بكر بن العربي (رحمه الله): «هذا كله كذب صراح، ما جرى منه قط حرف، وإنما هو شيء اخترعته المبتدعة، ووضعته التاريخية للملوك. فتوارثه أهل المجانة والجهارة بمعاصي الله والبدع»[٧].

عندما أعلن الحكمان قرارهما ثارت ثائرة قسم كبير من جند علي (ﷺ) وقالوا إن هذا القرار لا يحسم النزاع، وإن الحكمين لم يؤديا المطلوب منهما وأخذوا في مهاجمة علي (ﷺ) لأنه قبل التحكيم ولم يكن له ـ في زعمهم ـ أن يقبله. ورموه بأنه حَكَّمَ في دين الله الرجال، وأن هذا لا يجوز، وفي مقابلة هؤلاء المعارضين لعلي (ﷺ) بقيت طائفة أخرى كبيرة من جيشه معه، مطيعةً لأمره، حتى قال قائلهم في أعناقنا بيعة جديدة لك[٨].

عبد الله بن عباس (ﷺ) يناقش الخوارج

انتقل المعارضون لعلي (ﷺ) من صفين إلى حروراء، واتخذوا لأنفسهم معسكرًا فيها، وأخذوا يناقشون ما جرى منذ خروجهم مع علي (ﷺ) لقتال معاوية إلى أن جرت وقائع التحكيم، واستقر رأيهم على تخطئة الفريقين، وكثر إرجافهم بخطأ علي (ﷺ) وكان أكثر ما نقموا عليه قبوله التحكيم حتى أرسلوا إلى مسجده رجالًا يوم الجمعة يصيحون في الناس ـ

---

(٦) أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، العواصم من القواصم، تحقيق عمّار الطالبي، ط ٢ (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١)، ص٤١٨. وكأن الحكمين ـ وهما قاضيان متمرسان ـ حكما بعدم اختصاصهما بنظر القضية التي عُرضت عليهما. انظر: العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص١٠٦ ـ ١٠٨.

(٧) ابن العربي، المصدر نفسه، ص٤١٨. والتاريخية هم المؤرخون، والمجانة هي المجون، والجهارة هي المجاهرة بالمعصية.

(٨) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص١٣٤.

وعلي يخطب ـ «لا حكم إلا لله». فرد عليهم علي (ﷺ) بكلام نفيس، يفضح خبيئتهم؛ إذ قال لهم: «كلمة حق أُريد بها باطل. لكم علينا ثلاث، ألا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، وألا نبدأكم بقتال، وألا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم معنا»[9] وفي مرة أخرى قال: «نعم، إنه لا حكم إلا لله، ولكن لا بد للناس من أمير... وهؤلاء يقولون لا إمرة إلا لله»[10].

ثم أرسل إليهم علي (ﷺ) ـ بعد تحيّزهم في حروراء ـ عبد الله بن عباس، فسألهم ماذا تنقمون من علي؟ فقالوا: إنهم ينقمون عليه قبوله التحكيم لأنه بقبوله إياه حكّم في دين الله الرجال، وأنه قاتل في موقعة الجمل ولم يسبِ المهزومين ولم يغنم من أموالهم إلا ما كان في معسكرهم وتركوه بعد هزيمتهم، فكيف أباح الأموال ولم يبح الأنفس، وأنه محا نفسه من الخلافة عندما اتفق على التحكيم مع معاوية.

فأجابهم ابن عباس بأن عليًا لم يحكّم الرجال في دين الله، وإنما حكمهم في الخلاف بينه وبين معاوية وفيما بين المسلمين من أموال ودماء. والله تبارك وتعالى قد أمر بالتحكيم فيما دون ذلك: في الشقاق بين الزوجين: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٥]، وأمر بالنزول عند قول حكمين عدلين في فدية صيد المُحْرِم فقال في جزاء ما يناله المحرم من الصيد: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾ [المائدة: ٩٥].

قال لهم ابن عباس فإذا كان الخلاف بين الرجل وامرأته، وإذا كانت قيمة أرنب فما فوقه يُصاد في الحرم، لا يَفْصِلُ فيها إلا حُكم حكمين عدلين، فكيف بدماء المسلمين وأموالهم في هذه الفتنة العارمة؟؟

---

(٩) أبو الحسن بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦)، ص٥٨، وأحمد أمين، فجر الإسلام، ص٢٥٩ وهو ينقل هذه القصة عن ابن أبي الحديد.

(١٠) علي بن أبي طالب (الشريف الرضيّ)، نهج البلاغة: المختار من كلام أمير المؤمنين علي (ﷺ) (بيروت: دار التعارف، ١٩٩٠)، ص٤٤، وطبعة دار الشعب بالقاهرة، مع شرح الإمام محمد عبده [د. ت.]، ص٦٥.

وأما أن عليًا قاتل ولم يسبِ ولم يغنم فإنه أباح لكم ما كان في العسكر من عتاد مقابل ما نهبه عسكر أهل الجمل من بيت مال البصرة، ولم يأذن لكم بالسبي لأن المؤمنين لا يُسْبَونَ في قتال البغاة، ثم أقام عليهم ابن عباس حجة دامغة عندما قال لهم: «أيكم كانت تطيب نفسه بأن يسبي أمّ المؤمنين عائشة (﵂)، والله تعالى يقول: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَٰجُهُۥٓ أُمَّهَٰتُهُمْ﴾ [الأحزاب: ٦].

ثم أتى على مسألتهم الثالثة التي قالوا فيها إن عليًا محا نفسه من الخلافة فكأنه أقر بأنه ليس أميرًا للمؤمنين، وليس في القرآن إلا مؤمن وكافر فكأنه أمير الكافرين، وهو ذنب يجب أن يتوب منه. **فسألهم عبد الله بن عباس كيف يقولون في محو رسول الله (ﷺ)** لقب الرسالة عندما اتفق مع قريش على صلح الحديبية، وقد كان الذي يكتب صلح الحديبية هو علي (ﷺ) نفسه، وأبى أن يمحو عبارة «رسول الله» بعد اسم النبي (ﷺ) فسأله النبي (ﷺ) عن موضعها ومحاها بنفسه، وقال له إن لك منهم يومًا مثل ذلك(!) فكانت قصة رسول الله (ﷺ) مع الآباء هي نفسها قصة علي مع الأبناء(!)

فانقطعت حجة الخوارج في هذه المسائل الثلاث، ورجع فريق منهم إلى الحق وإلى جيش علي، وأبى الآخرون ذلك، وخرجوا من حروراء يقصدون النهروان.

علي (ﷺ) يحاجج الخوارج

فلما بلغوا النهروان لقوا رجلًا كأنه يريد الهرب منهم فأحاطوا به وقالوا له من أنت؟ قال أنا عبد الله بن خباب بن الأَرَتّ (كان عليًا قد ولاه على النهروان)، فقالوا له حَدِّثْنا حديثًا سمعته عن أبيك عن رسول الله (ﷺ)، فقال لهم سمعت أبي يقول: قال رسول الله (ﷺ): «ستكون فتنة القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي، والماشي خير من الساعي. فمن استطاع أن يكون فيها مقتولًا فلا يكونن قاتلًا»[11]. فحمل عليه رجل من

(١١) للحديث روايات بألفاظ أخرى صحيحة منها «فكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل»، انظر: محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير، الأحاديث الأرقام: ٣٦١٦، ٣٦٢٣ و٣٦٢٤.

الخوارج فقتله، ثم دخلوا منزله فقتلوا أم ولده، وكانت حاملًا، وبقروا بطنها، ثم عسكروا في النهروان، وأمّروا عليهم عبد الله بن وهب الراسبي. فسار إليهم علي (رضي الله عنه) في أربعة آلاف من أصحابه وطلب إليهم أن يسلموا قاتل عبد الله بن خباب فأجابوه: إنا كلنا قتله، ولئن ظفرنا بك قتلناك.

فسألهم علي (رضي الله عنه) عما ينقمون منه؟

فقالوا له: «أول ما نقمنا منك أنا قاتلنا بين يديك يوم الجمل فلما انهزم أصحاب الجمل أبحت لنا ما وجدنا في عسكرهم من المال ومنعتنا من سبي نسائهم وذراريهم، فكيف استحللت مالهم دون النساء والذرية؟».

فقال علي (رضي الله عنه): «إنما أبحت لكم أموالهم بدلًا عما كانوا أغاروا عليه من بيت مال البصرة قبل قدومي عليهم، والنساء والذرية لم يقاتلونا وكان لهم حكم الإسلام... ولم يكن منهم ردة عن الإسلام ولا يجوز استرقاق من لم يكفر. وبعدُ، لو أبحت لكم النساء أيكم يأخذ عائشة في سهمه؟» فخجل القوم من هذا وانقطعت فيه حجتهم.

ثم قالوا: «نقمنا عليك محوك إمرة المؤمنين من اسمك في الكتاب بينك وبين معاوية» فقال علي: «فعلت مثل ما فعل رسول الله (ﷺ) يوم الحديبية حين قال له سهيل بن عمرو لو علمت أنك رسول الله ما نازعتك لكن اكتب باسمك واسم أبيك فكتب (هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو) وأخبرني رسول الله (ﷺ) أن لي منهم يومًا مثل ذلك» فسكتوا.

ثم قالوا: «لماذا قلت للحكمين إن كنت أهلًا للخلافة فأثبتاني، فإن كنت في شك من خلافتك فغيرك بالشك أولى» فأجابهم: «إنما أردت بذلك النَّصَفَةَ لمعاوية.... وقد دعا رسول الله (ﷺ) نصارى نجران إلى المباهلة.... فأنصفهم بذلك من نفسه».

فرجع من الخوارج يومئذ ثمانية آلاف وبقي مع عبد الله بن وهب الراسبي أربعة آلاف[١٢].

---

(١٢) النقول كلها من: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفَرْقُ بين الفِرَق (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص٥٨ وما بعدها. وفي مجادلة علي للخوارج تفاصيل أضربت عن ذكرها.

فلما أبى هؤلاء الباقون مع عبد الله بن وهب الراسبي الانقياد إلى الحق، وتسليم قتلة عبد الله بن خباب إلى علي (ﷺ) لإجراء حكم الشرع عليهم، لم يكن أمام علي (ﷺ) إلا أن يقاتلهم، ففعل. وكان أول من قتل منهم عبد الله بن وهب الراسبي، وهزموا هزيمة منكرة فلم يفلت منهم غير تسعة أنفس خرج بعضهم إلى سجستان، وبعضهم إلى اليمن، وبعضهم إلى عُمان، وبعضهم إلى الجزيرة من بلاد الشام.

لقد كانت المناقشات التي دارت بين الخوارج وبين عبد الله بن عباس ثم بينهم وبين علي (ﷺ) نتيجة أفكار محضة، قامت في أذهان الخوارج، فجعلوا منها قضايا خلاف بينهم وبين أمير المؤمنين علي (ﷺ)، وكانت حججهم في جميع هذه القضايا داحضة، كما تبين من كلام علي وعبد الله بن عباس معهم.

فكر الخوارج عند ابن تيمية وابن حزم

وقد أرجع شيخ الإسلام ابن تيمية خطأ الخوارج إلى أنهم ظنوا أن المؤمن لا يباح قتاله بحال، ولذلك خطّأوا عليًا في قتاله معاوية؛ وهذا من فهمهم السقيم فإن الله تعالى أباح قتال البغاة وهم مؤمنون، قال سبحانه: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۞ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: ٩ ـ ١٠]. وأباح الله قتال المحاربين، وقرر القرآن لهم أشد عقوبة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا وَلَهُمْ فِى ٱلْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣][١٣] والمحاربون مؤمنون ليسوا بكفار ولا مشركين، بدليل قوله ﷻ، في الآية التالية مباشرة لآية عقوبتهم: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٤]. وهذه التوبة

(١٣) أبو الحسن الندوي، الحافظ أحمد بن تيمية، تعريب سعيد الأعظمي الندوي (الكويت: دار القلم، ١٩٧٥)، ص٥٩؛ أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج ٢٨، مج ١٤، ص٢٧٤ وما يليها.

هي الرجوع عن الذنب وليست الرجوع إلى الإسلام لأن الرجوع إلى الإسلام لا يسمى توبة في لسان الشرع.

أما الإمام ابن حزم الظاهري فقد علل مواقف الخوارج الفكرية، وما وقعوا فيه من أخطاء بأن هؤلاء الخوارج: «كانوا أعرابًا قرأوا القرآن قبل أن يتفقهوا في السُنَّة الثابتة عن رسول الله (ﷺ)، ولم يكن فيهم أحد من الفقهاء، لا من أصحاب ابن مسعود، ولا أصحاب عمر، ولا أصحاب علي، ولا أصحاب عائشة، ولا أصحاب أبي موسى، ولا أصحاب معاذ بن جبل، ولا أصحاب أبي الدرداء، ولا أصحاب سلمان، ولا أصحاب زيد، وابن عباس، وابن عمر، ولهذا تجدهم يكفر بعضهم بعضًا عند أقل نازلة تنزل بهم من دقائق الفتيا وصغارها، فظهر ضعف القوم، وقوة جهلهم، وأنهم أنكروا ما قام البرهان... بأنه حق... ثم أعماهم الشيطان وأضلهم الله تعالى على علم فَحَلُّوا بيعة مثل علي، وأعرضوا عن مثل سعيد بن زيد، وسعد بن أبي وقاص، وابن عمر، وغيرهم ممن أنفق من قبل الفتح وقاتل، وأعرضوا عن سائر الصحابة....»[14].

وقد رد ابن حزم أيضًا على الذين قالوا إن عليًا حكَّم الرجال في دين الله عندما قبل التحكيم فقال: «ما حكَّم علي (رضي الله عنه) قطُّ رجلًا في دين الله، وحاشاه من ذلك، وإنما حكَّم كلام الله ﷻ كما افترض الله عليه، وإنما اتفق القوم كلهم إذ رفعت المصاحف على الرماح وتداعوا إلى ما فيها، اتفقوا على الحكم بما أنزل الله ﷻ في القرآن وهذا هو الحق، الذي لا يحل لأحد غيره، لأن الله تعالى يقول: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] فإنما حَكَّمَ علي (رضي الله عنه) أبا موسى وعَمْرًا (رضي الله عنهما)... ليكونا حاكمَيْن لمن أوجب القرآن الحكم له»[15].

وأجاب ابن حزم أيضًا عن اتهام علي بالتقصير أو القعود عن القصاص من قتلة عثمان، مع أنه قتل مظلومًا، والقرآن الكريم يأمر بنصرة المظلوم،

---

(١٤) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، السابق، ج ٤، ص٢٣٧.

(١٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص٢٣٦.

وأن عليًا آوى قتلة عثمان في جيشه ولم يعاقبهم ـ بقتلهم الخليفة الثالث (ﷺ) ـ أجاب ابن حزم عن ذلك بقوله: إن عليًا لم يخالف قط في وجوب القصاص من قتلة عثمان: «ولا في البراءة منهم، ولكنهم كانوا عددًا ضخمًا جمًا لا طاقة له عليهم، فقد سقط عن علي (ﷺ) ما لا يقدر عليه كما سقط عنه وعن كل مسلم ما عجز عنه من قيام بالصلاة والصوم والحج ولا فرق. قال الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقال رسول الله (ﷺ): «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[١٦].

ولو أن معاوية بايع عليًا لقَوِيَ به على أخذ الحق من قتلة عثمان، فصحّ أن الاختلاف هو الذي أضعف يد علي (ﷺ) عن إنفاذ الحق عليهم، ولولا ذلك لأنفذ الحق عليهم كما أنفذه على قتلة عبد الله بن خباب إذ قدر على قتلته»[١٧].

وينبغي أن يضاف إلى هذه الحجة القوية أن عثمان (ﷺ) كان قتيل فتنة، لم يعرف قاتله على وجه التحديد، وإنما تكاثر عليه الناس فقُتل وليس في رواية صحيحة تعيين قاتله، فممن كان عليٌّ سيقتص له؟؟[١٨].

فرق الخوارج

سُمِّيَ الخوارجُ الأُوَل (خوارج حروراء والنهروان) بالمُحَكِّمة الأولى لاتخاذهم شعارًا لهم عبارة: «لا حكم إلا لله». وقد خرجت بعدهم فرق أخرى من الخوارج على عليٍّ (ﷺ) ومَنْ جاء بعده مِنَ الخلفاء أهمها ثلاث فرق[١٩]:

---

(١٦) متفق عليه من حديث أبي هريرة، البخاري ٧٢٨٨، ومسلم ١٣٣٧.

(١٧) ابن حزم، المصدر نفسه، ج ٤، ص٢٤٣.

(١٨) يلاحظ في هذا المقام أن عليًا ومعاوية كانا يَمُتّان بالقرابة نفسها إلى عثمان (ﷺ) فعلي يجتمع معه في جده الثالث عبد مناف، الذي هو الجد الرابع لعثمان، ومعاوية يجتمع معه في جده الثاني أمية بن عبد شمس، الذي هو الجد الثاني لعثمان، وثلاثتهم يجتمعون في عبد مناف الذي هو الجد الثالث لرسول الله (ﷺ). ولا مراء في أن ولي الدم له المطالبة بدم قريبه، وفي الفقه رأي يذهب إلى أنه إذا كان للمقتول وليًا دم أحدهما ولي أمر المسلمين (رئيس الدولة) كان هو أولى، ولو كان أبعد قرابة، بالمطالبة بدم وليه. وهذا المذهب الفقهي لم يكن معروفًا وقت الخلاف بين علي ومعاوية وإنما ظهر في مرحلة لاحقة تغيًا به أصحابه الانتصار لعلي (ﷺ). والله تعالى أعلم.

(١٩) لا تدخل هذه «الفِرق» في جملة المدارس الفكرية بالمعنى الذي التزمته في هذا الكتاب؛ إنما ذكرتها لشهرتها وشذوذ ما ذهبت إليه من آراء فقهية مبنية على فكر سياسي منحرف.

١ ـ **الأزارقة**: أتباع نافع بن الأزرق، وقد كانوا يُكَفِّرون أهل القبلة ممن ليسوا على مذهبهم، ويرون أنهم مشركون تحرم الإقامة بينهم، وأن الهجرة إلى الأرض التي يسيطر عليها نافع وأتباعه واجبة لا لمجرد الخروج من أرض أهل الشرك إلى أرض أهل الإيمان ـ بزعمهم ـ وإنما تمهيدًا لقتال المشركين الذين يبيع الواحد منهم نفسه فيه لله تعالى. ورأوا أن من لم يهاجر من الأرض التي يقيم فيها المخالفون لهم فهو مشرك مثلهم. ورأوا أن أطفال المخالفين مشركون كآبائهم، وأن مصيرهم إلى النار، وأسقطوا عقوبة الرجم، وجعلوا حد القذف واجبًا على من قذف امرأةً دون من قذف رجلًا أخذًا بظاهر قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ﴾ [النور: ٤]. قالوا ذكر القرآن النساء ولم يذكر الرجال، ولم يعتبروا نصابًا للمال المسروق فرأوا قطع اليد في أي مال مهما كان قدره، وأوجبوا الصلاة والصوم على الحائض، وحَرَّموا قتل الذميين لأن لهم عهدًا وأباحوا قتل المخالفين من المسلمين لأنهم مشركون لا عهد لهم.

وكانوا إذا جاءهم رجل مؤمن بمذهبهم، مهاجرًا إليهم امتحنوه، ليعلموا صدق إيمانه، بأن يدفعوا إليه رجلًا من أسرى المسلمين الذين في أيديهم ويأمروه بقتله، فإن قتله قبلوه في جماعتهم، وإن أبى أن يقتله قتلوا هم ذلك المهاجر باعتباره مشركًا!!

٢ ـ **النَجِدَات**: أتباع نجدة بن عامر الحنفي (من بني حنيفة) كان أتباعه في غالبيتهم من أهل الفلاحة، وقد ساعد نجدةُ بأنصاره عبد الله بن الزبير، عندما أعلن خلافته في مكة. ولكن أصحاب نجدة نَقَموا منه مداهنته الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، وتفريقه بين الجند في العطاء، وعدم إباحته حفيدة عثمان بن عفان عندما سباها جنوده، وترْكَ رجلٍ شديد الوطأة على العدو دون أن يعاقبه على معاقرة الخمر، فخلعوه وولوا ثابت التمار، ثم رأوا ألا يكون رئيسهم إلا عربيًا (وثابتٌ مولى) فكلفوه بالبحث عن أمير يولونه عليهم فاختار لهم رجلًا يقال له أبو فُدَيْك، وهو الذي قتل نجدة سنة ٧٢هـ، فسقطت دولتهم التي كانت في اليمامة والبحرين.

وكان من قول النجدات إن: «الدين أمران: أحدهما، معرفة الله، ومعرفة رسله ﷺ، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم، وتحريم الغصب. وثانيهما، الإقرار بما جاء من عند الله جملة، فهذا واجب. وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة في جميع الحلال والحرام. ومن خاف العذاب على المجتهد المخطئ في الأحكام قبل أن تقوم عليه الحجة فهو كافر (ليس المقصود بالمجتهد المعنى الاصطلاحي[٢٠] وإنما المقصود به أي شخص يقرر لنفسه أن شيئًا ما حلال أو حرام!!). وقالوا إن أصحاب الذنوب من جماعتهم لا يعذبون في النار وإنما يعذّبون في غير النار، ولا يخلّدون في العذاب، لكنهم يدخلون الجنة في النهاية، وزعموا أن من نظر نظرة صغيرة، أو كذب كذبة صغيرة، ثم أصرّ عليها فهو مشرك، وأن من زنى وسرق وشرب الخمر غير مُصر عليها فهو مسلم»[٢١].

٣ ـ **الصُّفْرية**: أتباع زياد بن الأصفر، وقولهم في جملته كقول الأزارقة في أن أصحاب الذنوب، مشركون إلا أنهم لا يُلْحِقون الأطفال بآبائهم في دخول النار كما يفعل الأزارقة. ويقولون إن ما كان من الأعمال له اسمٌ سُمِّيَ به في الشرع، كالزنى والقذف والسرقة ونحوها، فأصحابه يُسَمَّوْنَ باسم هذا العمل فيقال زانٍ وسارق وقاتل وقاذف. . .إلخ، وما لم يكن له اسم في الشرع، وليس فيه عقوبة مقدرة، كترك الصلاة والصيام ونحوها، ففاعله كافر غير مشرك، ولم يقبلوا أن يطلق اسم الإيمان على صاحب الذنب المسمى باسم معين في الشرع، ولا على صاحب الذنب الذي ليس له اسم شرعي.

وكان من زعماء الصفرية صالح بن مُسَرّح وقد كان عابدًا مخبتًا اصْفَرَّ وجْهُهُ من طول السهر في العبادة، وقلده أتباعه (!) وهؤلاء لم يكفروا القاعدين ولا أصحاب الكبائر وكفروا تارك الصلاة وتارك الصوم ولم يروا أنَّ الأرض التي يحكمها مخالفوهم تُعَدُّ دارَ حربٍ.

---

(٢٠) أعني المجتهد المقررة صفاته وشروطه في مباحث علم أصول الفقه.

(٢١) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، السابق، ص٨٩ وما بعدها، وعبد القاهر البغدادي، الفَرْقُ بين الفِرَق، ص٧٠.

وقد أقامت الصفرية دولة في المغرب، انتهت في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، وبسقوطها انتهت فرقة الخوارج الصفرية.

ولهذه الفرق الثلاث فروع كثيرة ذكرها أبو الحسن الأشعري في **مقالات الإسلاميين**، وعبد القاهر البغدادي في **الفرق بين الفرق**(٢٢).

وتسمية الخوارج أساسها خروجهم على الإمام عليّ (ﷺ) ثم على سائر الخلفاء بعده، أو لخروجهم من الكوفة إلى حروراء ثم من حروراء إلى النهروان.

وقد سموا أنفسهم الشراة، وهو أحب الأسماء إليهم، لقولهم إنا شرينا أنفسنا في الله، أي بعناها بثواب الله والجنة، أخذًا من قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٠٧]، ومن قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾ [التوبة: ١١١].

ويسمون **بالحَرُورِيَّةِ** نسبة إلى تحيزهم بحروراء قبل خروجهم إلى النهروان.

وأطلق عليهم أيضًا اسم **المارقة** لما ورد في الحديث الصحيح عن الرجل الذي اعترض على قسمة النبي (ﷺ) أنه يخرج من نسله قوم: «... يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية»(٢٣). وقد رضي الخوراج بتلك الأسماء كلها ما عدا اسم (**المارقة**) فإنهم لا يقبلون التسمية به(٢٤) ويعتبرونها ذمًا هائلًا وانتقاصًا شديدًا، حتى إنهم يرون أن هذه التسمية كذب لأنهم يطلقون على أنفسهم «أهل الحق»، **فهم أول فرقة إسلامية، أو مدرسة فكرية، زعمت أنها وحدها على الحق ومن سواها على الضلال**(٢٥).

---

(٢٢) الأشعري، المصدر نفسه، ص٩٠ ـ ١٣١ وبوجه خاص ص١٠١، عبد القاهر البغدادي، المصدر نفسه، ص٥٤ ـ ٩٢.

(٢٣) متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري، البخاري ٣٣٤٤ و٣٦١٠، ومسلم ١٠٦٤.

(٢٤) الأشعري، المصدر نفسه، ص١٢٧.

(٢٥) عمار الطالبي، آراء الخوارج (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٧١)، ج ١، ص٣١.

والواقع أن تسميتهم بالمارقة، بمعنى المروق من الدين، تسمية غير صحيحة، فإن عليًا (ﷺ) عندما سأله أصحابه عنهم: أكفارٌ هم؟ قال: من الكفر فروا.

قالوا: أمنافقون؟ قال: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلًا وهؤلاء يقومون الليل يقرؤون القرآن.

قالوا: فما هم؟ قال: إخواننا بغوا علينا. ثم قال: **وليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأصابه**[٢٦].

أصول فكر الخوارج

ويجمع بين الخوارج زعمهم أنه «**لا حكم إلا لله**» يريدون بذلك التحلل من حكم كل حاكم، وعدم الالتزام بأمر أولي الأمر من المسلمين، وقد عللوا ذلك بما ذكرناه في قصة التحكيم بين علي ومعاوية (ﷺ)، وقد ذكرنا آنفًا رد علي (ﷺ) عليهم، وانتقاد ابن تيمية وابن حزم لهم ونضيف هنا أن هذا الشعار هو أقوى سند للفوضى: «إذ ترى كل فئة نفسها قيّمة على حكم الله في الصغيرة والكبيرة... فتسعى إلى تنفيذه... فتتفرق الجماعة، ويقتل بعضنا بعضًا»[٢٧]. وليس أدل على صحة هذا الفهم من التشرذم الذي أصاب الخوارج أنفسهم بسبب شعارهم هذا؛ فقد تفرقوا إلى عشرات الفرق، وكَفَّرت كل منهم سواها، لأن اختلاف الرأي اعتبر دائمًا خروجًا على حكم الله أو كفرًا به، ولم يبق مجال لتباين الآراء إلا حيث يترتب عليها اقتتال أصحابها بزعم كل منهم أنه يسعى إلى إقرار حكم الله في الأرض!!

وقد كان من نتائج هذا المبدأ من مبادئ الخوارج أن النجدات منهم قالوا: إنه لا حاجة بالناس إلى إمام ما داموا يتناصفون فيما بينهم، فلما تجمّعوا وَلَّوْا إمامًا بعد إمام، ثم قتل كل إمام سَلَفَه، وليس هناك ما هو أدل على فساد مذهبهم من صنيعهم هذا.

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص١٦ و٣١؛ نهج البلاغة السابق، ص٥٣.

(٢٧) حسن العشماوي، الفرد العربي ومشكلة الحكم (بيروت: دار الفتح، ١٩٧٠)، ص١٣٥.

كما يجمع بين الخوارج قولهم إن رئاسة الدولة الإسلامية تكون بالشورى الحرة بين المسلمين، وتصح في كل مسلم عدلٍ مقيم للشرع مبتعد عن الزيغ والخطأ، فإذا حاد عن ذلك وجب عزله أو قتله. ويصف العلامة الشيخ محمد أبو زهرة هذا الرأي ـ دون قولهم بوجوب القتل أو العزل ـ بأنه يعتبر من بين آراء الخوارج الرأي السديد المحكم[28].

وكأن هذا الرأي أصبح سائدًا بين المسلمين اليوم، فلم يعد في الناس أحدٌ يقول بشرط القرشية الذي عرفه الفقه السياسي الموروث، وحكام الدول الإسلامية ـ في جملتهم ـ لا يتولّون الحكم لنسبهم القرشي، والذين يقولون منهم بالانتساب إلى بيت النبوة يتولون الحكم بالوراثة المحضة، دون نظر إلى صلاح الواحد منهم أو فساده.

ويجمع الخوارج أيضًا قولهم إنه لا يجوز أن يختص بيت من بيوت العرب بأن يكون الخليفة فيه. فالخلافة ليست محصورة في بيت النبوة، ولا في قريش، ولا في العرب دون سواهم، بل جميع المسلمين فيها سواء. ويفضلون أن يكون الإمام غير قرشي ليسهل عزله أو قتله إذا خالف الشرع وحاد عن الحق(!) إذ لا تكون له عصبية تحميه ولا عشيرة تؤويه. وإنما يشترط في الإمام الكفاءة التي عبّروا عنها بأن يكون أبصر الناس بالحرب، وأفقههم في الدين، وأشدهم اضطلاعًا بما حُمِّلَ من مسؤوليات الأمة.

ويذهب الخوارج في جملتهم إلى كفر مرتكب الكبيرة لأن الإيمان عندهم لا يتجزأ، والكبيرة تنافي الإيمان فصاحبها يكفر. ويحتجون لذلك بأنه ليس في القرآن إلا مؤمن وكافر، وتأوّلوا في ذلك قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٦]، وبقوله تعالى: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ۝ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ۝ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَفَرَةُ ٱلْفَجَرَةُ﴾ [عبس: ٤٠ ـ ٤٢].

---

(٢٨) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص٦٣.

وقد رد العلماء على هذا الاستدلال بأن الكفر بالحج هو إنكاره وجحده وليس عدم أدائه، أو هو كفر النعمة، الذي لا يُخرج عن الملة، لمن تكاسل عنه، وهو قادر على أدائه، حتى مات. وبأن الآيات من سورتَي آل عمران وعبس ليست في المؤمنين، ولو كانوا عاصين، وإنما هي في الكافرين، منكري النبوات، الجاحدين للرسالات، المكذبين بالكتب. ولو كان كلام الخوارج صحيحًا ما صلى رسول الله (ﷺ) على العصاة، ولا أمر أصحابه بالصلاة عليهم، ولا أجاز نكاحهم، ولا أعطاهم نصيبهم من الغنائم. وهي ردود سديدة متفقة مع نصوص الكتاب والسنة.

وقد خالف النجداتُ في تكفير مرتكب الكبيرة، وتخليده في العذاب سائرَ الخوارج، فلم يقولوا بها.

وقد أجمع الخوارج على كفر علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) بعد التحكيم واختلفوا هل كفره شركٌ أم ليس بشرك[٢٩].

وكل الخوارج يقولون بخلق القرآن[٣٠]. وجميع الخوارج يقولون بمقاتلة مخالفيهم بالسيف[٣١]. والخوارج جميعًا يثبتون إمامة أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما)، ويقرون إمامة عثمان (رضي الله عنه) في السنين الست الأولى من ولايته، ثم ينكرونها بعد وقوع الأحداث التي نُقِم عليه من أجلها، **ويقرون إمامة علي قبل أن يُحَكِّم**، وينكرون إمامته عندما أجاب إلى التحكيم، **ويكفّرون معاوية وعمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري (رضي الله عنهم)**[٣٢].

وقد كان للخوارج دول ـ على الرغم من إنكارهم لحكم الرجال! ـ في الجزيرة من أرض الشام، والموصل، وعُمان، وحضرموت، ونواحٍ من المغرب، ونواحٍ من خراسان. واتخذ رجل من الصفرية لنفسه قلعةً في موضع يقال له سِجلماسة، من أرض غانا اليوم، ولكن أهلها لم يلبثوا أن طردوه منها.

---

(٢٩) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص٨٦.
(٣٠) المصدر نفسه، ص١٠٨ و١٢٤.
(٣١) المصدر نفسه، ص١٢٥.
(٣٢) المصدر نفسه، ص١٢٥.

هذه هي جملة آراء الخوارج بقي منها اليوم قولهم في الإمامة وأنها ليست لقبيلة أو بيت دون سواه وإنما هي للكفء القادر على إدارة شؤون المسلمين. وقد بادت فرق الخوارج جميعًا فلم يبق منها شيء، ولعل هذا بعض ما يصدق فيه قول الله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٧].

(٣)
الإباضية: هل هم خوارج؟

تنسب المدرسة الإباضية[١] إلى عبد الله بن إباض التميمي. ويورد المؤلفون في الفرق الإسلامية (المِلل والنِحَل) الإباضية باعتبارها فرقة من فرق الخوارج، فعل ذلك أبو الحسن الأشعري في كتابه **مقالات الإسلاميين**[٢]، وعبد القاهر البغدادي في كتابه **الفَرْق بين الفِرَق**[٣]، وابن حزم الظاهري في كتابه **الفِصَل في المِلل والنِحل**[٤]، والشهرستاني في **المِلل والنِحل**[٥].

ونسب هؤلاء، وغيرهم ممن كتبوا عن الفرق الإسلامية، آراء إلى الإباضية ذهبوا إلى أنهم يتفقون فيها مع الخوارج. وتبعهم في هذا كله المؤلفون المعاصرون في المدارس الفكرية والفرق الإسلامية؛ ومن هؤلاء الأستاذ الجليل الدكتور مصطفى الشكعة، في كتابه: **إسلام بلا مذاهب**[٦]،

---

(١) يقال: الإباضية، والأباضية، بهمزة فوقية وتحتية، وكلاهما صحيح. الأول يقوله المغاربة، والثاني يقوله أهل عُمان.

(٢) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص١٠٢.

(٣) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفَرْق بين الفِرَق، ص٨٢.

(٤) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٥، ص٣٢.

(٥) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، مطبوع بهامش الفصل في الملل والنحل لابن حزم في المصدر نفسه، ج ٢، ص٥٢.

(٦) مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، ط ٨ (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩١)، ص١٣٥. وهو أستاذ الأدب العربي بجامعة عين شمس، وكان نائبًا لرئيس جامعة الإمارات العربية المتحدة، في العين، وله مؤلفات كثيرة نافعة في الأدب العربي والحضارة الإسلامية، وقد توفي ﷺ في القاهرة، في يوم الأربعاء الموافق ١٦ من جمادى الأولى ١٤٣٢هـ الموافق ٢٠/ ٤/ ٢٠١١م. وقد جمعتنا صداقة قديمة، منذ ستينيات القرن العشرين، وكان من أوفى الناس لإخوانه وأكثرهم مروءة، رحمه الله رحمة واسعة.

وصديقنا الأستاذ الدكتور محمد عمارة في كتابه: **تيارات الفكر الإسلامي**(٧)، والعلامة الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه: **تاريخ المذاهب الإسلامية**(٨)، وحسن صادق في كتابه: **جذور الفتنة في الفرق الإسلامية**(٩)، وسعد رستم في كتابه: **الفرق والمذاهب الإسلامية**(١٠).

إلا أن الإباضية أنفسهم، قديمًا وحديثًا، لم يقبلوا قط أن ينسبوا إلى الخوارج، وإنما رأوا أنفسهم مدرسة فكرية مستقلة لها أصولها، من فكرها السياسي ثم من مذهبها الفقهي، التي لا تتفق في شيء مع فكر الخوارج، اللهم إلا في مسألة الخروج على الحاكم الجائر الذي يراه الإباضية جائزًا، أو واجبًا اختياريًا، في ظرف معين كما سنعرضه عند ذكر آرائهم.

والمنهج العلمي للوصول إلى الحقيقة، في مسألة كون الإباضية من الخوارج أو ليسوا منهم، يقتضي، وفق ما التَزَمْتُهُ في هذه الدراسة، الوقوف على أقوال الإباضية أنفسهم، في مصادرهم الأصلية، وكتبهم المَرْضِيّة عندهم، وكلام المعاصرين من علمائهم، حيث إنها لا تزال مدرسة فكرية قائمة، ومذهبًا فقهيًا متبوعًا، فالأخذ عنهم أولى من الأخذ عن غيرهم؛ إذ هم أدرى بموقف مدرستهم الفكرية، على قاعدة أن: «أهل مكة أدرى بشعابها».

* * *

أصل التسمية

لقد أخذ المذهب الإباضي اسمه، كما ذكرنا، عن عبد الله بن إباض التميمي، والمعلومات التاريخية عن عبد الله بن إباض، سواء في المصادر الإباضية أم غير الإباضية، قليلة جدًا لا تكفي لتكوين صورة كاملة عن حياته وجهده الفكري وموقفه من حكام الجور(١١).

---

(٧) محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ط ٣ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨)، ص٣٢.

(٨) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٧٦.

(٩) حسن صادق، جذور الفتنة في الفرق الإسلامية منذ عهد الرسول حتى اغتيال السادات (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤)، ص١٩٧.

(١٠) سعد رستم، الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات (النشأة ـ التاريخ ـ العقيدة ـ التوزع الجغرافي)، ط ٧ (دمشق: دار الأوائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩)، ص٢٠٤.

(١١) صديقنا الجليل الدكتور عمرو خليفة النامي، دراسات عن الإباضية، ترجمه من الإنكليزية =

وحاصل المروي عنه تاريخيًا أنه من طبقة التابعين الذين عاشوا في النصف الثاني من القرن الأول الهجري، وأنه كان من تلامذة التابعي الجليل جابر بن زيد، ولم يكن راضيًا عن حكم معاوية، وجاهر بذلك، وأنه شارك مع مجموعات من المُحكِّمة الأولى في الدفاع عن مكة مع عبد الله بن الزبير في مواجهة القائد الأموي حُصَين بن نُمير السَّكوني، وعندما ظهر نافع بن الأزرق وأعلن رأيه باعتبار مخالفيه جميعًا مشركين، عارضه عبد الله بن إباض وانتقده ودعا إلى مقاومته علنًا وانفصل بأنصاره عن الأزارقة[١٢].

والمصادر الإباضية تبين أن المؤسس الحقيقي للمدرسة الإباضية هو جابر بن زيد الأزدي، المُكَنَّى بأبي الشعثاء، نسبة إلى ابنته، وهو أحد الأئمة الأعلام في عصر التابعين، وأحد حملة السنة والتفسير عن كبار الصحابة، وُلد سنة ٢١هـ في أرجح الأقوال، وتوفي سنة ٩٦هـ، وأخذ العلم عن عبد الله بن عباس، وعائشة أم المؤمنين، وأنس بن مالك، وعبد الله بن عمر بن الخطاب (ﷺ)، وعدد كبير غيرهم من الصحابة. وقال جابر عن نفسه «أدركت سبعين بدريًا فحويت ما عندهم من العلم إلا البحر»، أي عبد الله بن عباس الذي كان يلقب بذلك لكثرة ما معه من العلم[١٣].

وإنما نُسِبَ الإباضية إلى عبد الله بن إباض، ولم ينسبوا إلى جابر بن زيد، لأن عبد الله بن إباض هو الذي جهر بمواقف سياسية واجه بها خلفاء

= إلى العربية ميخائيل خوري؛ مراجعة ماهر جرّار، دقّق وراجع أصوله وعلّق عليه محمّد صالح ناصر ومصطفى صالح باجو (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١)، ص٤٣. والكتاب في أصله رسالة دكتوراه من جامعة كمبردج، وفي أيام الدراسة للدكتوراه (هو في كمبردج وأنا في لندن) بدأت صداقتنا، بل أخوّتنا، التي استمرت حتى استشهاده، (ﷺ)، سنة ١٩٨٦ بعد أن سُجن عدة مرات بين ١٩٧١ و١٩٨٤ وهو من مواليد ١٩٣٩ في قرية نالوت من قرى جبل نفوسة.

(١٢) المصدر نفسه، ص٤٤ ـ ٤٥. وحُصين بن نُمير السَّكُوني (ت ٦٧هـ) كان من قواد بني أمية، وشارك في حصار عثمان حتى قتل، وكان رأسًا في الفتنة، ولاه يزيد بن معاوية قتال عبد الله بن الزبير بن العوام في مكة فضرب الكعبة بالمنجنيق. انظر: شمس الدين بن قِزْأوغلي المعروف بسبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، تحقيق محمد رضوان عرقسوسي (دمشق: الرسالة العالمية، ٢٠١٣)، ج ٨ ص٤٠٥.

(١٣) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢)، ج ٤، ص٤٨١، الترجمة رقم ١٨٤، وسالم بن حمود السيابي، **إزالة الوعثاء عن أتباع أبي الشعثاء**، تحقيق سيدة إسماعيل كاشف (سلطنة عمان: وزارة الثقافة والتراث القومي، ١٩٧٩)، ص١٧ و١٩.

بني أمية ولا سيما عبد الملك بن مروان، بعد أن كانت مواقف الإباضية من الأمويين ـ وبوجه خاص من عمر بن عبد العزيز ـ سلمية مهادنة.

وقد سَمَّى الإباضيةَ بذلك خصومُهم، وقبلوا هم هذا الاسم لضرورة التمييز بين أصحاب الآراء الفكرية المختلفة ـ أو كما يقول العلامة نور الدين عبد الله بن حميد السالمي: «عندما ذهب كل فريق إلى طريق»[١٤].

* * *

قول الإباضية في الخوارج

ينفي الإباضيةُ أن يكونوا من الخوارج نفيًا شديدًا ويردون ردودًا تفصيلية على الذين ينسبونهم إلى الخوارج[١٥]. ويقول الشيخ علي يحيى معمر في هذا المقام إن الذين كتبوا في العقائد «فاعتبروهم من الخوارج... وقسموهم إلى عدد من الفرق، ثم جعلوا لكل فرقة منها إمامًا، ثم نسبوا إلى كل إمام منهم جملة من الأقوال كافية لإخراجهم من الإسلام، ولا أصل لتلك الفرق، ولا لأولئك الأئمة، ولا لمقالاتهم عند الإباضية، بل هم يبرأون ممن يقول بذلك»[١٦].

والإباضية يقولون عن الخوارج: «إن الخوارج في حكم الإباضية مشركون ذلك أن الذنوب معهم (يعني عند الإباضية) قسمان صغير وكبير فالصغير معفو عنه باجتناب الكبير، والكبير أيضًا قسمان كبائر شرك وكبائر

---

(١٤) علي يحيى معمر، الإباضية مذهب إسلامي معتدل، ط ٤ (مسقط: مكتبة الضامري، ٢٠٠٠)، ص٩. وكلمة العلامة نور الدين السالمي وردت في كتاب العقد الثمين من أجوبة نور الدين، ج ١، ص١٢٧، وقد نقلناها من كتاب صديقنا الجليل سماحة العلامة أحمد بن حمد الخليلي، الحق الدامغ (مسقط: [د. ن.]، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م)، ص١٧. والعلامة الخليلي هو المفتي العام لسلطنة عمان منذ سنوات عديدة، وهو نائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين منذ إنشائه (٢٠٠٤).

(١٥) سالم بن حمود السيابي، أصدق المناهج في تمييز الإباضية من الخوارج، تحقيق سيدة إسماعيل كاشف (سلطنة عمان: وزارة الثقافة والتراث القومي، ١٩٧٩)؛ النامي، دراسات عن الإباضية، ص٤٩ وما بعدها، ومعمر، المصدر نفسه، ص١٩. ويورد العلامة السيابي، في كتابه: إزالة الوعثاء شعرًا يشير إلى سبب اتخاذ المذهب اسم عبد الله بن أباض علمًا عليه، منه:

قد كان في أيام عبد الملك ... مع شدة الأمر وضيق المسلك
ناقشه وبين الصوابا ... ولم يكن لبأسه قد هابا
ونسبوا من كان في طريقته ... إليه لاشتهار حسن سيرته

(١٦) معمر، المصدر نفسه.

نفاق، فكبائر الشرك هي ما أخل بالاعتقاد كاستحلال ما حرم الله أو العكس تحريم ما أحل الله، أو إنكار ما عُلم من الدين بالضرورة، أو إنكار حكم من أحكام الله ﷻ الثابتة بالكتاب أو بالسنة أو إجماع الأمة كالرجم. وأهل الحديث يطلقون على ذلك «كفر دون كفر» أو يطلقون عليه «كفر نعمة لا كفر ملة» ويقولون إنه ورد للزجر والمبالغة والتنفير منه، والخوارج معروفون بهذا المذهب (يعني معروفون بأنهم يحرمون بعض ما أحل الله ويحللون بعض ما حرَّم الله وينكرون بعض ما هو ثابت بالسنة الصحيحة أو بالإجماع) فهم مشركون شركهم ظاهر مما تراه أيها المسلم وقد تأول الخوارج قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٢١]. وهذه الآية نزلت في طعام أهل الكتاب وفي حل الميتة أو عدم حلها إلى آخره فلا شأن لها أصلا بالعقيدة المطلقة. هذا متعلق بسلوك يحكم به على عقيدة الإنسان وليس بالعقيدة ذاتها»[١٧].

أصول فكر الإباضية

«الإيمان عند الإباضية قول وعمل واعتقاد، بالقول تعصم الدماء والأموال وبالعمل يصح الإيمان العملي، وبالاعتقاد يتحقق الإيمان الصادق وهو الذي يقول فيه الإباضية بأنه يزيد ولا ينقص»[١٨].

والإباضية يقولون، كما يقول أهل السنة، إن النطق بكلمة الإيمان يعصم الدماء والأموال، وأساس ذلك عند الفريقين قول النبي (ﷺ) «أمرت أن أُقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قال لا إله إلا الله فقد عصم مني ماله ونفسه وحسابُه على الله»[١٩].

أما قول الإباضية إن الإيمان يزيد ولا ينقص، فهم يريدون به الاعتقاد القلبي الذي يرون أن المرء إذا دخل فيه كان إيمانه قابلًا للزيادة دون النقصان، أما الإيمان العملي فهم يقولون إنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، ووجه الخلاف بينهم وبين أهل السنة أن أهل السنة يقولون إن الإيمان يزيد

(١٧) السيابي، أصدق المناهج في تمييز الإباضية من الخوارج، ص٣٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص٣٣.

(١٩) رواه مسلم عن أبي هريرة، ح (٢٠) و(٢١)، وقد حكم الألباني بتواتره في صحيح الجامع الصغير، ج ١، الأحاديث من ١٣٧٠ إلى ١٣٧٣.

وينقص ولا يفرقون في ذلك بين الإيمان القلبي والإيمان العملي، ومن أدلة أهل السنة على ذلك قول النبي (ﷺ): «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا يشرب شارب الخمر حين يشربها وهو مؤمن»[٢٠].

وفي كتاب **الفِصَلْ في الملل والنحل** للإمام ابن حزم الظاهري نُقُول عن إباضية الأندلس في وقته في غاية السخف حتى إنه يصفها بالحماقات، وهذه الأقوال ينكرها الإباضية المعاصرون، وينكرها مؤرخو الإباضية بعد ابن حزم بسنين قلائل. ولكن بعض الباحثين يرى أن ابن حزم ربما يكون قد رأى فرقة ضالة تنسب نفسها إلى الإباضية وليست منهم ونقل عنهم هذا الكلام، لأن ابن حزم لم يخرج من الأندلس ولم ير الإباضية في خارج الأندلس، لكننا لا نستطيع أن نحمل هذا كله على مذهب الإباضية. فالذي يقرأ ابن حزم في **الفِصَلْ في الملل والنحل** لا يجوز أن يعول على كلامه عن الإباضية، فهو إما أنه مكذوب عليهم، وهذا ما يقوله الإباضية، وإما أنه كلام فرقة ضالة نسبت نفسها إلى الإباضية وليست منهم[٢١]. وأيًا ما كان الأمر فإننا إذا أردنا أن نعرف آراء الإباضية، وهم يعيشون بيننا ويكتبون ويخطبون ويؤلفون، فإن من واجبنا أن نرجع إلى ما يكتبونه بأنفسهم لنتعرف إلى حقيقة آرائهم.

* * *

السياسي في فكر الإباضية

يعتبر الإباضية حركتهم السياسية استمرارًا للمعارضة التي أسقطت الخليفة الثالث عثمان بن عفان (ﷺ) وانتهت باستشهاده في المدينة. ويعتبرون هذه المعارضة رفضًا إسلاميًا صرفًا للأحداث التي كانت قد وقعت في عهده، ويتعرضون للأشخاص في إطار وصف الفئة الباغية، المقابل

---

(٢٠) متفق عليه من حديث أبي هريرة، البخاري حديث (٦٨١٠) ومسلم حديث (٥٧).

(٢١) وقد علق على ذلك ابننا الدكتور أيمن صبري بأن هناك احتمالًا ثالثًا هو أن يكون ابن حزم رأى إباضية أغرقوا في مذهب الخوارج وخالفوا المدون في كتبهم لأنه يصفهم ويذكر أسماءهم وأنهم كانوا بالأندلس تحت عينه، وإذا كانوا لا يوجدون الآن فلعلهم بادوا، كما باد غيرهم من الفرق، أو عاد خَلَفُهم إلى أصل المذهب المدون في الكتب.

لوصف الجماعة العادلة، دون غيره؛ فلا تكفير ولا تفسيق ولا تبديع[٢٢].

والإباضية يعتمدون المبادئ الآتية في علاقتهم بمخالفيهم من المسلمين:

١ ـ لا يقاتل الإباضية أحدًا إلا الذين يبدؤونهم بالقتال.

٢ ـ في القتال بين المسلمين لا تؤخذ الأموال غنائم، ولا يقتل النساء أو الأطفال ولا يؤخذون سبايا. وهم يقتدون في ذلك بسيرة علي (ﷺ) في حربه ضد من حاربهم من المسلمين.

٣ ـ يرون أن الخروج على حكام الجور ليس واجبًا على المسلمين وإنما يجوز العيش في ظل الطغاة، مع كراهة ما يفعلون والبراءة منه، ويعتبرون ذلك هو التقية الجائزة.

وهم يرون «أنه لا بد للأمة المسلمة من إقامة دولة، ونصب حاكم يتولى تصريف شؤونها. فإذا ابتليت الأمة بأن حاكمها كان ظالمًا فإن الإباضية لا يرون وجوب الخروج عليه، لا سيما إذا خيف أن يؤدي ذلك إلى فتنة وفساد، أو يترتب على الخروج عليه ضرر أكبر مما هم فيه»[٢٣]. «ويقرب أن يكون رأي الإباضية في موضوع قيام الدولة الإسلامية أنه فرض كفاية، فإذا انتصبت دولة باسم الإسلام في مكان أجزأ ذلك عن الباقين، فإذا كانت عادلة وجب عليهم الدخول تحت حكمها، ومساعدتها على مهامها. وإن كانت جائرة فهم بالخيار، ما لم يؤد موقفهم إلى فتن تضر بالمسلمين»[٢٤].

٤ ـ التضحية بالذات، أو الشراء (أي بيع النفس لله) واجب اختياري على من بلغ عددهم أربعين شخصًا، أو يزيدون، عندما يختارون هم أن يخرجوا على الحاكم الظالم.

وقد لخص هذا الموقف عبد الله بن إباض نفسه إذ قال: «.... ولكننا باسم الله نختلف مع ابن الأزرق وأنصاره: حين ثاروا بدا لنا أنهم كانوا على

---

(٢٢) النامي، دراسات عن الإباضية، ص٥٢.

(٢٣) علي يحيى معمر، الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات في القديم والحديث، ط ٥ (لندن: دار الحكمة، ٢٠٠٦)، ج ٤: آراء الإباضية، ص٨٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص٨٥.

دين المسلمين، لكنهم تركوه بعد ذلك وأصبحوا كافرين»[٢٥].

وقد استعمل الإباضية كلمة الخوارج وكلمة الخروج في خروجهم إلى الجهاد في سبيل الله، وميزوا خروجهم عن خروج غيرهم بتسمية الآخرين «خوارج الجور»، واستعملوا في التعبير عن أنفسهم أسماء: «المسلمين» و«جماعة المسلمين» و«أهل الدعوة»[٢٦].

ونلاحظ أن الإباضية منذ البداية قد قبلوا فكرة إمامة المتغلب[٢٧]، وهي الفكرة التي صنعها علماء أهل السنة والجماعة لتسويغ عدم الخروج على الحاكم الجائر باعتبار أن: «جور ستين سنة خير من فتنة ساعة»[٢٨] وبذلك يكون المبدأ الرابع، الذي ذكرناه آنفًا، قد أصبح هو المعوّل عليه، باختيار الإباضية جميعًا عدم الخروج، وعلى هذا يلتقي الإباضية وجمهور أهل السنة في تفضيل عدم الخروج على الحاكم الظالم باعتبار أن حقن دماء المسلمين أولى من عزل حاكم لا يضمنون من يتولى الأمر بعده.

وهذا الرأي فرع لقاعدة وجوب الطاعة المقررة للحكام على المحكومين ما لم يأت هؤلاء بمخالفة للشرع في تصرفاتهم الخاصة أو العامة، فإذا حدث شيء من ذلك فإن العلماء ينكرونه مستندين في ذلك إلى أن واجب الطاعة لا يحول بين الأمة وبين أن تحاسب حكامها على تصرفاتهم المتعلقة بالرعية بأنواعها كافة، بل وتحاسبهم على تصرفاتهم الشخصية لقول رسول الله (ﷺ) «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته»[٢٩]. ولقول

---

(٢٥) النامي، المصدر نفسه، ص٥٧، وفقهاء الإباضية القدماء منهم من يكفر الأزارقة لإنكارهم عقوبة الرجم للزاني المحصن. انظر: أبو غانم بشر بن غانم، **المدونة في فقه الإباضية**، مخطوط، ورقة ٢٦١أ، وأبو يعقوب يوسف بن إبراهيم الوارجلاني، **العدل والإنصاف في أصول فقه الإباضية**، مخطوط، مج ٣، ورقة ٧٣ب.

(٢٦) النامي، المصدر نفسه، ص٥٦ ـ ٥٩.

(٢٧) راجع ما نقلنا سابقًا عن الشيخ علي يحيى معمر، وبوجه خاص ما حكاه عن عبد الله بن إباض ورأيه في الخروج على الحاكم الجائر، المصدر المشار إليه سابقًا، ص٨٤.

(٢٨) العبارة من كلام الفضيل بن عياض، من كبار العباد الزهاد الصالحين، نقلها عنه أبو بكر الطرطوشي في: **سراج الملوك**، تحقيق محمد فتحي أبو بكر (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط. الثانية ٢٠٠٦) جـ١ ص٢٠٠. وترجمة الفضيل بن عياض في: أبي نعيم، **حلية الأولياء** جـ٨، ص٨٤ الترجمة رقم ٣٩٧ (بيروت، دار الكتاب العربي، ط١ الثالثة ١٩٨٠).

(٢٩) متفق عليه من حديث عبد الله بن عمر، صحيح البخاري، رقم ٢٥٥٤، وصحيح مسلم رقم ١٨٢٩.

رسول الله (ﷺ): «على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة»[٣٠]. وقوله (ﷺ): «الدين النصيحة» قلنا: لمن يا رسول الله، قال: «لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم»[٣١].

فهذه الأحاديث ونظائرُها تقرر قاعدة الطاعة للحكام في المعروف، وتدل بذلك على وجوب عدم الطاعة في غير المعروف أو في المعصية. ومن هنا قرر الفقهاء قاعدة تقول إن: «تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة»[٣٢].

والخلاف واسع بين العلماء في مسألة عزل الحاكم الظالم، فالرأي الغالب أن عزله بغير فتنة جائز بل قد يكون واجبًا، وثمة رأي يرى عدم جواز ذلك أصلًا. أما الخروج على الحاكم الظالم بالسلاح (أي الثورة عليه) فغالب أهل السنة والجماعة رأيهم كما ذكرناه سابقًا، ويستثنون من ذلك أن يصل الظلم والجور إلى الكفر البواح فيجيزون الخروج في هذه الحالة مستدلين بأحاديث فيها لفظ «ما لم تروا كفرًا بواحًا عندكم فيه من الله برهان»، وبالأحاديث الآمرة بالصبر، وبالأحاديث الناهية عن قتال المسلمين بعضهم لبعض، وبأحاديث النهي عن القتال في الفتنة؛ وقد دافع عن هذا الرأي من كبار علماء أهل السنة: الإمام أحمد بن حنبل، والإمام الطحاوي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن قيم الجوزية[٣٣].

والذي أذهب إليه في هذا الشأن هو ما ذهب إليه الإمام ابن حزم

---

(٣٠) متفق عليه من حديث عبد الله بن عمر، صحيح البخاري، رقم ٢٩٥٥، وصحيح مسلم رقم ١٨٣٩.

(٣١) رواه مسلم عن تميم الداري برقم ٥٥، انظر: يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، باب: بيان أن الدين النصيحة.

(٣٢) زين العابدين إبراهيم ابن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، تحقيق عبد العزيز الوكيل (القاهرة: مؤسسة الحلبي ١٣٨٧هـ = ١٩٦٨م) ص١٢٤؛ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية (القاهرة: دار السلام ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م) ج١ ص٢٧٨؛ أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، تحقيق شيخنا الشيخ مصطفى أحمد الزرقا (دمشق: دار لقلم ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م) ص٣٠٩ القاعدة السابعة والخمسون.

(٣٣) انظر في تفصيل هذه المسألة: محمد سليم العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط ١١ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٢)، بند ١١٠ ـ ١١٣، ص٢٣٠ وما بعدها.

الظاهري من أن: «الواجب إن وقع شيء من الجور وإن قل أن يكلم الإمام في ذلك ويمنع منه، فإذا امتنع وراجع الحق وأذعن للقَوَدِ من البشرة والأعضاء ولإقامة حد الزنى والقذف والخمر، فلا سبيل إلى خلعه وهو إمام كما كان لا يحل خلعه، فإن امتنع من إنفاذ شيء من الواجبات عليه ولم يراجع وجب خلعه وإقامة غيره ممن يقوم بالحق»(٣٤).

* * *

والإباضية يرون في مسألة الخلافة أن الخليفتين أبا بكر وعمر (رضي الله عنهما): «إمامان رضيان مرضيان، توليا أمر المسلمين بإجماع الأمة، لم يَعِبْ أحد عليهما شيئًا إلا التقوى والإخلاص وحسن السيرة وصفاء السريرة، قاما على ذلك في المسلمين وماتا عليه، والكل عنهما راضٍ رضي الله عنهما وأرضاهما. وقد صدّقا ظن رسول الله (ﷺ) فيهما وحققا أمنيته، وفازا بتوفيق الله».

«وأما عثمان فقد أخذ الإمامة وعليه عهد الله ورسوله من زعيم شورى المسلمين، عبد الرحمن بن عوف (رضي الله عنه)، أن يسير مسيرة صاحبيه أبي بكر وعمر، (رضي الله عنهما)، وبايعوه على ذلك. ثم عتبوا عليه أشياء، وانتقدوا عليه أخرى، وأنكروا عليه أمورًا حصروه عليها حتى قتلوه. والكل صحابة رسول الله (ﷺ)، لم يخالطهم من الإباضية أحد، فالمقتول عبد صحابي، وقاتلوه كذلك، وهم أعلم بما هنالك. والإباضية خليون من دمه وماله.

ولما قتلوه بايعوا علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) على ما بايعوا عليه مَنْ قَبْلَهُ، وألزموه سيرة الخليفتين أبي بكر وعمر(٣٥)، ثم اختلفوا عليه، فشاركوه في سياسته، وتلاعبوا بأمره، حتى ذهب أدراج الرياح، إلى أن جاءه منهم من قتله، وما أظن إباضيًا شارك في قتله فهم القاتلون وهم المقتولون والحَكَمُ الله عز وجل بينهم يوم القيامة»(٣٦).

---

(٣٤) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ٥، ص١٦. انظر أيضًا: الكتاب نفسه، بتحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٥)، ج ٥، ص٢٨.

(٣٥) الثابت تاريخيًا أن عليًا (رضي الله عنه) لم يقبل شرط مسيرته بسيرة الشيخين أبي بكر وعمر، (رضي الله عنهما)، وإنما قبل أن يكون عمله بكتاب الله وبسنة رسول الله ثم يجتهد كما اجتهد سابقاه. انظر: تاريخ الطبري، السابق ذكره، ص٧١٧.

(٣٦) السيابي، أصدق المناهج في تمييز الإباضية من الخوارج، ص٦٣ ـ ٦٤.

وقد توجه سليمان باشا الباروني، الذي كان عضوًا في مجلس «المبعوثان» في الدولة العثمانية، وهو أحد أجلة زعماء إباضية جبل نفوسة في ليبيا(٣٧)، بسؤال إلى الإمام نور الدين عبد الله بن حميد السالمي عن تعدد المذاهب وسبيل توحيد الأمة فكان مما جاء في جواب الإمام السالمي عن هذا السؤال، واصفًا مذهب الإباضية، قوله: «**وليس لنا مذهب إلا الإسلام، فمن ثم تجدنا نقبل الحق ممن جاء به وإن كان بغيضًا، ونرد الباطل على من جاء به وإن كان حبيبًا، ونعرف الرجال بالحق فالكبير عندنا من وافقه، والصغير من خالفه. ولم يشرع لنا ابن إباض مذهبًا، وإنما نسبنا إليه لضرورة التمييز حين ذهب كل فريق إلى طريق**»(٣٨).

علاقة الإباضية بسائر المسلمين

ومن جميل قول الإباضية في وصف منهجهم، في التعامل مع أهل الإسلام، ما نظمه الإمام نور الدين السالمي نفسه بقوله:

ونحن لا نطالب العبادا	فوق شهادتيهمُ اعتقادا
فمن أتى بالجملتين قلنا	إخوانُنا وبالحقوق قمنا
إلا إذا نقضوا المقالا	واعتقدوا في دينهم ضلالا
قمنا نبين الصواب لهم	ونحسَبن ذلك من حقهم
ولو سكتوا عنا سكتنا عنهمُ	ونكتفي منهمُ بأن يُسَلِّموا

ومصادر التشريع عند الإباضية هي القرآن والسنة والإجماع والقياس والاستدلال، ويدخل تحت الاستدلال الاستصحاب والاستحسان والمصالح المرسلة، وقد يطلقون على الإجماع والقياس والاستدلال كلمة (الرأي)

---

(٣٧) سليمان عبد الله الباروني، وهو فقيه شاعر أديب صوفي سياسي نابغة. كان رجلا محبًا للعلم ومثقفًا كبيرًا، أنشأ مطبعة في مصر نشرت عددًا من كتب الإباضية، وكان حامل قضايا بلادهم في عاصمة الخلافة العثمانية (الأستانة) ومحافلها الدينية. ولد سنة ١٢٨٧هـ ١٨٧م. يعدُّ من أكبر المجاهدين السياسيين في عصره، اشترك في مقاومة الاستعمار وكان يقود معارك المجاهدين ضد الجيش الإيطالي. أعلن أول جمهورية في العالم العربي (الجمهورية الطرابلسية) في سنة ١٩٢٢ أجبرته سلطات الاحتلال الإيطالي على مغادرة طرابلس، واستقر به المقام في سلطنة عمان وتوفي في أثناء رحلة علاج قصد فيها الهند سنة ١٣٥٩هـ = ١٩٤٠ رحمه الله تعالى.

(٣٨) نقلًا عن: الخليلي، الحق الدامغ، ص١٧.

فيقولون عن مصادر التشريع إنها الكتاب والسنة والرأي[٣٩].

وهم لا يتحيزون إلى مذهب خاص ـ كما يقول الشيخ حمود السيابي ـ بل مذهبهم «مذهب رسول الله (ﷺ) ومذهب ابن عباس، وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، وعائشة أم المؤمنين، وعبد الله بن عمر بن الخطاب، وعبد الله بن عمرو بن العاص، ومذهب الخلفاء الراشدين. فإن كان لهؤلاء مذهب خاص فهو مذهبنا، وإلا **فمذهبنا القرآن والسنة، حلالهما حلالنا وحرامهما حرامنا، لا نبغي بهما بديلًا، ولا ننهج عنهما سبيلًا، ولا نقلد غيرهما إذا لزم التقليد...**»[٤٠].

ودراسة المذهب الإباضي، وتعاليم أئمته، وسلوك معتنقيه، تبين أن الإباضية عاشوا ـ مذهبًا ومدرسة فكرية ـ لأنهم رأوا أن مظلة الإسلام تشمل الجميع، ولم يكفروا أحدًا من أهل القبلة، ولم يستبيحوا مالًا ولا دمًا ولا أرضًا ولا عرضًا لمخالف سواء كان من المخالفين السنة أم من غيرهم.

وسر بقاء الإباضية، ومن بقي من مذاهب الشيعة (الإمام ية والزيدية والإسماعيلية) أنهم لم يقيموا مناهجهم الفكرية على قاعدة «ليس في الدنيا إلا مؤمن وكافر»، بل آمنوا بسعة الإسلام وسماحته، وأن شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله تبقي صاحبها داخل دائرة الإسلام، وأن من آمن بهذه الشهادة وبسائر أركان الإسلام والإيمان فهو المسلم الذي له ذمة الله ورسوله. **فالمذاهب السمحة القائمة على احتمال اختلاف المسلمين في الفكر والفقه، هي التي استمرت، على ما بينها من خلافات. أما المذاهب القائمة على تكفير المسلمين فقد بادت، أو ظلت تنقسم انقسامًا متواليًا حتى تلاشت. وعلماء الإباضية يقررون أن مذهبهم هو أول حركة فكرية أساسها الكتاب والسنة[٤١]. وليست الأهمية في نظرنا لِقِدم الحركة وإنما الأهمية الحقيقية تبدو في قدرتها على الاستمرار والتعامل مع متغيرات العصور حتى يوم الناس هذا.**

---

(٣٩) معمر، الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات في القديم والحديث، ص٣٠.

(٤٠) السيابي، إزالة الوعثاء عن أتباع أبي الشعثاء، ص٥٨، والنامي، دراسات عن الإباضية، ص١١٩ وما يليها. انظر أيضًا: السيابي، أصدق المناهج في تمييز الإباضية من الخوارج، ص٢٦.

(٤١) أحمد مهنى مصلح ومحمود جمعة الأندلسي وعاشور يوسف، ومهنى التيواجني، من علماء الإباضية المعاصرين، انظر: مهنى التيواجني [وآخرون]، هذه مبادئنا (القاهرة: مطابع النهضة، ١٩٨٧)، ص٢١١.

وللإباضية آراء تثير عليهم عواصف من النقد من أهمها رأيهم في مسألة خلق القرآن، ورأيهم في مدى جواز رؤية المؤمنين لرب العالمين في الآخرة، ورأيهم في مسألة خلود أهل الكبائر في النار. وقد فَصَّلَتْ كتُبهم آراءَهم هذه، وأدلتها، تفصيلًا يقطع بأنه لا صلة بينهم وبين الخوارج من ناحية، وبأن لهم على كل قول دليلًا من الكتاب والسنة، قد يقبله المختلفون معهم وقد لا يقبلونه. ولكن أخذهم به، أو تأويلهم إياه، أمر تحتمله عبارات الدليل ومعاني ألفاظه[٤٢]، في الغالب من الأحوال.

المذهب الفقهي الإباضي

والأساس الفقهي لمذهب الإباضية هو مروياتهم عن التابعي الجليل جابر بن زيد (ﷺ)، وقد جمع أكثر هذه المرويات مسند الربيع بن حبيب الفراهيدي المسمى بالجامع الصحيح[٤٣]، وأغلبية مرويات هذا المسند مذكورة في كتب السنة الأخرى. ويلي المسند ـ في الأهمية ـ كتاب المدونة لأبي غانم بشر بن غانم الخراساني. والمكتبة الإباضية المخطوطة لا تزال تضم مؤلفات من أمهات كتب الإباضية التي تقتضي بذل جهود علمية كبيرة لإخراجها إلى النور[٤٤]، بل إن المصادر المهمة للفقه الإباضي ـ التي ذكرها الدكتور عمرو النامي ـ لا يزال أغلبها مخطوطًا لم يحقق ولم ينشر بعد[٤٥]، ويستثنى من ذلك مسند الربيع بن حبيب.

والفقه الإباضي لا يقول بقفل باب الاجتهاد، في أية مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي، بل إن القاعدة الذهبية عندهم هي أن: «الاجتهاد مسموح به لكل عالم في كل حين، ومحظور على كل جاهل في كل حين»[٤٦].

---

(٤٢) الخليلي، **الحق الدامغ**، والكتاب كله مخصص لهذه المسائل الثلاث. وهو من أيسر ما كتب فيها وأجمعه للأدلة الموافقة لمذهب الإباضية والمخالفة له، مع إنصاف وأدب بالغين. وانظر: النامي، **دراسات عن الإباضية**، ص١٨٧ ـ ١٩٢.

(٤٣) الربيع بن حبيب، **الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب** (بيروت: دار الفتح؛ مسقط: مكتبة الاستقامة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م).

(٤٤) انظر مقدمة عمرو النامي لكتابه: **دراسات عن الإباضية**، ص٣٤ وما يليها.

(٤٥) المصدر نفسه، ص١٣٢ وما يليها. وتبذل وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ووزارة الثقافة في سلطنة عمان جهودًا كبيرة مشكورة في نشر التراث الإباضي وتيسيره للعلماء وطلاب العلم، ويتعاون مع السلطنة في هذا الأمر صديقنا الدكتور محمد كمال إمام تعاونًا وثيقًا.

(٤٦) أبو الربيع سليمان بن يخلف المزاتي، نقلًا عن: المصدر نفسه، ص١٤٥.

والفروق الفقهية بين مذهب الإباضية والمذاهب الإسلامية الأخرى فروق فروعية مبنية ـ بصورة أساسية ـ على اختلاف الروايات وقبول بعضها أو عدم قبوله، ولا فارق في ذلك بين الاختلاف الواقع بين المذاهب الفقهية السنية بعضها وبعض من جهة، وبينها وبين المذهب الإباضي من جهة أخرى[٤٧]. ويتبنى المذهب الإباضي مبدأ الإمام الشافعي الذي يقول: «قولي صواب ويحتمل الخطأ وقول غيري خطأ ويحتمل الصواب»[٤٨].

ويقرر المؤرخون أن أول دخول الإسلام إلى أقاليم أفريقيا كان على يد الإباضية الذين كانوا يُطاردون من الحكومات السنية التي هيمنت على شمال القارة الأفريقية، فيهاجرون إلى قلب القارة وغربها[٤٩].

والحاصل أن النظر المنصف ينتهي إلى عدم جواز إدخال الإباضية في نطاق مدرسة الخوارج الفكرية، بل هم يمثلون مدرسة مستقلة جديرة بهذه المكانة لما كان ـ ولا يزال ـ لها من فكر مستقل وفقه ناضج. والحق أحق أن يتبع ويقال.

---

(٤٧) راجع أمثلة لذلك متعلقة بمسائل من العبادات والزواج والإرث والحدود والقصاص في: النامي، المصدر نفسه، ص١٤٩ ـ ١٥٩.

(٤٨) محمد بن يوسف اطفيش، **شرح النيل وشفاء العليل**، ج ١٠ ص٣٢٣، وقد أشار إليه عمرو النامي في كتابه، ص١٥٩.

(٤٩) عبد الهادي التازي، «المغرب في خدمة التقارب العربي الإفريقي،» في: **العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الأفريقية** (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص٣٤. والدكتور التازي علم من أعلام المغرب الحديث في السياسة والدبلوماسية والتاريخ واللغة، وكان عضوا فعالًا في الأكاديمية المغربية وفي مجمع اللغة العربية بالقاهرة. كان مولده في مدينة فاس بالمملكة المغربية في ٩ شوال ١٣٣٩هـ = ١٥/ ٦/ ١٩٢١م ووفاته في العاصمة الرباط في ١٣ جمادى الآخرة ١٤٣٦هـ = ٢/ ٤/ ٢٠١٥، رحمه الله تعالى.

(٤)
ظهور جديد لفكر الخوارج

إذا كانت فرق الخوارج جميعًا قد بادت ولم يبق منها إلا حوادث تاريخية، ينقلها المؤرخون، أو أفكار سياسية أو دينية، ينقلها كُتَّابُ الفرق، فإن بعض هذا الفكر الذي بقي محفوظًا في بطون الكتب، أثبت قابليته للاستدعاء والإحياء في العصر الحديث. وأغلب الظن أنه قابلٌ للاستدعاء والإحياء في كل عصر بشرطين:

أولهما، توافر الظرف السياسي المناسب المتمثل في فشو الظلم، وانتشار الجور، وطغيان الحكام على المحكومين، وهجر أحكام الشريعة الإسلامية في التطبيق، وتقليص نطاقها في التعليم، والتضييق على الدعوة والدعاة إليها.

وثانيهما، وجود قيادة، أو قيادات، قادرة على تجميع الشباب حولها، وبث الأفكار المستقاة من فكر الخوارج بينهم، ودعوتهم إلى حمل السلاح: لتغيير الباطل وإقامة الحق، أو تغيير المنكر وتحقيق المعروف.

وعلى الرغم من أن المكتبة الإسلامية ملأى بالكتب الفقهية والفكرية التي تتناول فكرة الخروج على الحاكم، والحكم على صاحب المعصية ومدى اعتباره مستمرًا على إيمانه أو خارجًا عنه، ومدى جواز طاعة الحاكم الظالم أو الخروج عليه، وما إذا كان هذا الخروج جائزًا أم واجبًا، وأمثال هذه الأفكار، التي يقود موقفُ المرءِ منها خطواته نحو انتهاج العنف، أو البقاء في صف المعارضة السلمية؛ وعلى الرغم من أن كثيرين من الوعاظ والدعاة والعلماء يناقشون هذه الأفكار في حلقاتهم العلمية، أو خطبهم

الدينية، ويؤيدونها أو ينتقدونها، ويبينون الخطأ فيها من الصواب، **فإن ذلك كله لم يؤدِّ، على مدى نحو اثني عشر قرنًا، إلى نشأة عنف سياسي منظم في الدولة أو الدول الإسلامية. لكنّه حدث، وأصبح واقعًا مشهودًا، في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، عندما ظهرت جماعات العنف السياسي المتدثرة بدثار الإسلام، الداعية إلى تطبيق الشريعة، التي ظنت أن مواجهة المخالفين بالقوة المسلحة سيحقّق لها أهدافها**[1].

وهذه الجماعات أكثر من أن تحصى، وأسماؤها لا تكفي لتمييز إحداها عن سائرها. لأن أعضاء الجماعة كانوا يسمونها باسم، والأجهزة الأمنية والحكومية والإعلام الرسمي يسميها باسم ثانٍ، والكتّاب والمثقفون قد يطلقون اسمًا ثالثًا أو أكثر(!) ولنضرب مثلًا بجماعة شكري مصطفى، أولى هذه الجماعات ظهورًا، سمى هو جماعته «جماعة المسلمين»، لأنه كان يرى أن من لم يدخل في جماعته، ويقبل أفكاره لا يُعد مسلمًا أصلًا، وسماهم الجهاز الأمني والإعلام الرسمي «جماعة التكفير والهجرة»، لأنهم كانوا يرون أن المجتمع كافر، وأنَّ المسلم يجب أن يهاجر من هذا المجتمع الكافر، استعدادًا لتصفية النفس من أدران الكفر والشرك التي تخالطها، ثم الاستعداد بالقوة البدنية والعسكرية، ثم العودة إلى هذا المجتمع لفتحه ونشر الإسلام فيه(!) وسماها خصومها، ولا سيما الإخوان المسلمون، «جماعة شكري مصطفى» نسبة إلى زعيمها عند نشأتها داخل السجن، وينطبق هذا على معظم جماعات العنف السياسي الإسلامية؛ وبعض هذه الجماعات غيرت اسمها بسبب حوادث الاندماج والانشقاق بين بعضها بعضًا، مما جعل التسميات أقل دلالة على المسمّى لدى المتابع غير المتخصص.

ونستطيع أن نقول إنَّ الجامع الرئيسي بين هذه الجماعات هو

---

(١) تم تكرر تطبيق هذه الأفكار في استباحة العنف ضد المخالفين في الدين، بل في المذهب وفهم أحكامه، على يد جماعات من الغلاة، في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين للميلاد، من أمثال تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش) وجماعات نصرة الإسلام(!) في بلاد الشام، وجماعة بوكو حرام في نيجريا وتشاد وبعض دول إفريقيا الغربية الأخرى. وعلى الرغم من تكون هذه الجماعات على فكرٍ منحرفٍ لا يقره الإسلام فإن الظروف الإقليمية والدولية تتيح لها البقاء والإثخان قتلًا في البرءاء، ويعلم الله وحده متى يلحقون بأسلافهم من الخوارج.

استباحتها لاستعمال العنف ضد سلطات الدولة، وضد المجتمع، بعضه أو كله، وفي أحيان كثيرة ضد الجماعات الأخرى، المتفقة معها في أصل الأفكار، إذا اختلفت في تفاصيلها أو أساليب تطبيقها، أو تباينت بعض مواقف تحرك هذه الجماعة أو تلك، وكثير من الأفكار التي اعتبرتها هذه الجماعات معبرة عن الإسلام الصحيح الذي تدعو إليه ليست إلا إحياءً لفكر بعض طوائف الخوارج، دون اعتراف بذلك؛ ومن هنا كان التحذير الواجب من خطورة محاولات إحياء هذا الفكر في المستقبل - قريبه وبعيده - وهي خطورة تقتضي مواقف شجاعة من العلماء والدعاة، الموثوقين لدى جماهير الأمة، يبينون فيها الضرر الذي يترتب على اعتناق هذه الأفكار، ومخالفتها لصحيح الدين، وخطأ أصحابها في الماضي والحاضر، لتحذر الناشئة من الانقياد خلف الدعاة إليها، والانضواء تحت ألوية العنف التي يرفعونها، وهذا الواجب متجدد، لا يكفي فيه قول علماء عصرٍ وسكوت من بعدهم، وإنما هو واجبٌ على علماء كل عصر، وعلماء كل قطر، وتجديد القول فيه بين وقت وآخر مسألة ضرورية لحماية الأمة من الفرقة والفتنة.

ومن أولى مواقف التبيين موقف جماعة الإخوان المسلمين من أفكار شكري مصطفى ومجموعته، الذين كانوا نزلاء السجن مع الإخوان في القضية المعروفة بقضية ١٩٦٥، فعارض الإخوان أفكاره معارضة تامةً، ورفضوها رفضًا مطلقًا لأنهم أدركوا أن فتنة التكفير، وفتنة وجوب اعتزال المجتمع - اللتين كان أول ظهور لهما في بعض تعبيرات وكتابات الأستاذ سيد قطب ﷺ - إذا خرجتا من ضيق السجن إلى سعة الحياة ستدَمِّرُ الجماعة المصرية بأسرها، وكان هذا بعد نظر هائل منهم في هذه المرحلة، لأن ما خشوا منه هو الذي حدث فعلًا بعد ذلك. ولا ريب أن انتقاد الإخوان المسلمين في كتاب «دعاة لا قضاة»، الذي حمل اسم المستشار حسن الهضيبي، وكتبته مجموعة من علماء الإخوان داخل السجن، لأفكار شكري مصطفى دليل - أيضًا - على شجاعتهم في التصويب والتقويم ولو أدى هذا إلى انتقاد أفكار رمز من رموزهم قضى شهيدًا في سبيل استمساكه بأفكاره.

* * *

إحياء فكر العنف

كان أول إحياء معاصر لفكر الخوارج في النصف الثاني من القرن العشرين، في مصر، على نحوٍ، وصف التواصل والتوالي فيه، الدكتور رفعت سيد أحمد في مقدمة كتابه «النبي المسلح»[٢].

ويُرجع أكثر الباحثين، في شأن الجماعات الإسلامية، إلى الأستاذين أبو الأعلى المودودي وسيد قطب التأثير الفكري الذي أدى إلى نشوء جماعات العنف المسلح المنتمية إلى الإسلام. والواقع أن تأثير الأستاذ أبو الأعلى المودودي ﷺ في مصر وبلاد المشرق العربي، كلها، كان أقل كثيرًا، وأضيق نطاقًا من تأثير الأستاذ سيد قطب ﷺ[٣]. ولعل من أهم أسباب ذلك أن الأستاذ المودودي كان يكتب باللغة الأردية أو الإنكليزية ثم تترجم كتاباته إلى اللغة العربية، أما الأستاذ سيد قطب فهوَ من هُوَ في البيان العربي إجادة وإحكامًا، وأيًا ما كان سبب اتساع نطاق التأثر بسيد قطب وأفكاره، في المشرق العربي، فإن أفكاره وأفكار الأستاذ المودودي تستمدان من معين واحد[٤].

كان الأستاذ سيد قطب (ﷺ) يرى ضرورة «بعث الأمة المسلمة

---

(٢) رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، ٢ ج (لندن: رياض الريس، ١٩٩١)، ج ١: الرافضون، ص١٩.

(٣) المودودي وسيد قطب من كبار المفكرين المسلمين في العصر الحديث. كلاهما اشتغل بالقرآن الكريم وصنف تفسيرًا له، وكلاهما حمل هم الإحياء الحركي للدعوة الإسلامية بوجه عام، وفي بلاده بوجه خاص. وكلاهما يؤخذ من كلامه ويترك مع التقدير الكامل له، وإنزاله المنزلة اللائقة به بين المجاهدين بالقلم واللسان، رحمهما الله تعالى. وقد ولد الأستاذ المودودي في ولاية حيدرآباد الهندية في ١٢ رجب ١٣٢١هـ = ١٩٠٣/٩/٢٥هـ وتوفي يوم ٣١/ ١٣٩٩/١١هـ في الولايات المتحدة الأمريكية حيث كان يعالج في نيويورك. وستأتي ترجمة سيد قطب في موضعها من هذا الكتاب.

(٤) كتب الأستاذ أبو الحسن الندوي، رحمة الله عليه، نقدًا علميًا دقيقًا لأفكار الأستاذ المودودي حول مفاهيم الحاكمية والجاهلية عندما انتقد فكرة المودودي عن مصطلحات الإله والرب والدين والعبادة، وكان ذلك في سياق رؤية الأستاذ الندوي لما أسماه «التفسير السياسي للإسلام»، وقد انتقد فيه أيضًا أفكار الأستاذ سيد قطب في شأن السلطة والحاكمية. انظر: أبو الحسن الندوي، التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبو الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب (الكويت: دار القلم، ١٩٨١). وقد طبع الكتاب لأول مرة في سنة ١٩٧٨. ولا أحب الوقوف كثيرًا عند مدى تأثير المودودي في سيد قطب فليس هذا محل القول في هذه المسألة.

التي واراها ركام التصورات، وركام الأوضاع، وركام الأنظمة التي لا صلة لها بالإسلام ولا بالمنهج الإسلامي.. وإن كانت ما تزال تزعم أنها قائمة فيما يسمى بالعالم الإسلامي»[٥].

والإسلام عند الأستاذ سيد قطب يعرف نوعين من المجتمعات: «مجتمع إسلامي يطبق فيه الإسلام عقيدة وعبادة وشريعة ونظامًا وخلقًا وسلوكًا، ومجتمع جاهلي لا تطبق فيه أحكام الإسلام ولا تحكمه تصوراته وقيمه وموازينه ونظامه وشرائعه وخلقه وسلوكه... وقد يكون المجتمع - إذا لم يطبق الشريعة - مجتمعًا جاهليًا ولو أقر بوجود الله سبحانه، ولو ترك الناس يقيمون الشعائر لله في البِيَعِ والكنائس والمساجد»[٦].

والخروج من هذه الجاهلية - عند الأستاذ سيد قطب - يتحقق بأن «تكون الحاكمية العليا في مجتمع ما لله وحده، متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية، فتكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحررًا كاملًا وحقيقيًا من العبودية للبشر... والمجتمع الإسلامي هو وحده المجتمع الذي يهيمن عليه إله واحد؛ ويخرج فيه الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده»[٧].

هاتان الفكرتان: (الجاهلية) التي أصابت المجتمعات الإسلامية، و(الحاكمية) التي يكون بها التحرر والانعتاق من أسر الجاهلية هما الإضافة الرئيسية للأستاذ سيد قطب في مجرى الفكر السياسي الإسلامي، وهما محور أفكاره الأخرى في كتبه ومقالاته، بل وفي تفسيره للقرآن الكريم حيثما تعلق الأمر بالفكر السياسي أو الحياة الاجتماعية. ومن باب هاتين الفكرتين القطبيتين أدخلت إلى الفكر السياسي الإسلامي، وإلى العمل الحركي، جميع أفكار المقاطعة، والتكفير، والاستحلال، واستباحة الدماء والأموال، وعشرات النتوءات الفاسدة الأخرى التي نُسبت إلى

---

(٥) انظر مقدمة الطبعة الأولى من كتاب: سيد قطب، معالم في الطريق (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٤). والذي بين قوسين في الفقرات السابقة هو كلام الأستاذ سيد قطب بترتيبه فيما عدا العبارة الأخيرة فقد وردت قبل سابقتها في السياق الأصلي.

(٦) المصدر نفسه، ص١٤٢.

(٧) المصدر نفسه، ص١٤٤.

الإسلام ظلمًا وزورًا[٨].

وقد تمثل التأثر بأفكار الأستاذ سيد قطب في فكر جماعات العنف السياسي، في زعمهم أن المجتمع جاهلي كافر، وأن من واجبهم «إقامة الدين كله، في كل نفس وفوق كل شبر من الأرض... داخل كل بيت وفي كل مؤسسة وفي كل مجتمع» وذلك يتحقق بـ «تعبيد الناس لربهم، وإقامة خلافة على نهج النبوة» و«أن يكون النظام السياسي الحاكم المهيمن على الناس... نظامًا يدين بالإسلام ويعمل به ويحكم به»، «لأن دين الناس لا يكتمل إلا بإقامة هذا النظام الذي يقيم [لعل المقصود: يقام] فيه الإسلام»[٩].

والمنهج لتحقيق ذلك ـ عند هذه الجماعات ـ هو الانقلابية التي تعني الرفض المطلق لكل النظم والمجتمعات الجاهلية لصدورها عن غير الإسلام، والعمل على إرساء المبادئ والقيم الإسلامية في جميع المجالات... «والانقلابية التي نعنيها هي التغيير الجذري في شتى مناحي الحياة وصورها»[١٠]. وليس أمام أمة الإسلام كي تستعيد مجدها سوى «أن تنسلخ من تحت إمرة الحكام الذين يحكمون بغير ما أنزل الله»[١١]، ويشمل الإعداد لذلك إعدادًا قتاليًا للعناصر الصالحة وتوفير العدة اللازمة لهذه العناصر طبقًا لخطة (الخروج العام) التي أقر رجحانها أهل الاختصاص، والعمل على اكتساب المهارات والخبرات القتالية عمليًا في الداخل والخارج[١٢].

---

(٨) محمد سليم العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص٣٢٧.

(٩) ميثاق العمل الإسلامي، منشور في: رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، ج ١: الرافضون، السابق ص١٦٨. هذه التعبيرات، وغيرها مما سيأتي الإشارة إليه، كانت محلًا لـ «المراجعات الفكرية» للجماعة الإسلامية، فرجعت أكثر العناصر التي اعتنقت هذه الأفكار إلى نطاق الوسطية الإسلامية، والاعتدال الفكري.

(١٠) منهج جماعة الجهاد الإسلامي، منشور في: رفعت سيد أحمد، المصدر نفسه، ج ١، ص١١٠.

(١١) رفعت سيد أحمد، المصدر نفسه، ص١١٦.

(١٢) المصدر نفسه، ص١٢٠.

ويمكن تلخيص أفكار هذه الجماعات تحت تسعة عناوين:

١ ـ **العزلة الكاملة**، فلا يصلون في المساجد لأنها أسست على غير التقوى، ويستثني شكري مصطفى أربعة مساجد هي بيت الله الحرام، والمسجد الأقصى، والمسجد النبوي، ومسجد قباء بالمدينة، أما باقي المساجد فإنها إما لم تؤسس على التقوى وإما تستخدم كوسيلة من وسائل الإعلام ومؤسسات الدولة لترويج ما يراه الحاكم[١٣].

والمنتجات المادية العصرية منتجات كفر فلا يتعاملون فيها بيعًا ولا شراءً لأنها منتجات كفار، والفكر المعاصر كله فكر كافر ينبغي أن يقاطع. ثم تراجعوا قليلًا وقالوا إن المضطر إلى استعمال المنتجات العصرية من ملابس وأدوية ووسائل اتصال وانتقال لا تثريب عليه في ذلك، فاستثنوا حال الاضطرار من التحريم العام!!

ثم جاءت الطامة الكبرى، في فكرة العزلة والمقاطعة، عندما قالوا إن من قلَّد فقد كفر، واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١]. يريدون بذلك أن من قلَّد قول أحدٍ من العلماء فهو كافر، وهذا قول بيّن البطلان لأن المسلمين، من بعد عصر الصحابة، كان فيهم المجتهد وكان فيهم المقلد، ولا يزال الحال كذلك، والآية التي بنوا عليها هذا القول فسرها رسول الله (ﷺ) بقوله: «أمَا إنهم لم يكونوا يعبدونهم، ولكنهم كانوا إذا أحلوا لهم شيئًا استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئًا حرموه»[١٤].

وقد سئل حذيفة بن اليمان فقيل له: «أكانوا يعبدونهم»؟ قال: «لا،

---

(١٣) شكري مصطفى، أقواله أمام المحكمة العسكرية العليا، في القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا، محضر جلسة ٧/ ١١/ ١٩٧٧، منشور في: رفعت سيد أحمد، المصدر السابق، ج١: الرافضون، ص٦٤.

(١٤) رواه الترمذي وغيره من حديث عدي بن حاتم. وقد اختلفت نسخ السنن المطبوعة في الحكم عليه، ففي بعضها أنه حديث حسن غريب، وفي بعضها أنه حديث غريب. انظر: محمد ناصر الدين الألباني، صحيح سنن الترمذي (الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، ج ٣، ص٥٦، الحديث رقم ٢٤٧١.

كانوا إذا أحلوا لهم شيئًا استحلوه، وإذا حرموا عليهم شيئًا حرموه». وقد رُوي عن ابن عباس أنه فسر الآية بأن الأحبار والرهبان زينوا لليهود والنصارى طاعتهم[١٥].

واتباع العلماء في التحليل والتحريم، كما كان يفعل أهل الكتاب، لا تصح مقارنته بتقليد العامة للعلماء المجتهدين في التاريخ الإسلامي، ذلك أن التقليد عند المسلمين هو سؤال العامي العلماء عن الحكم الشرعي في أمر ما، ثم عَمَلُهُ بما يخبره العلماء به، وذلك إنفاذًا لقول الله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣] فلا يوجد مسلم مقلد ـ مهما كان مغْرِقًا في التقليد ـ يقبل تحريم الحلال أو تحليل الحرام. ولا يوجد عالم من الذين يقلدهم الناس يقول عن الحرام إنه حلال ولا عن الحلال إنه حرام. والعلماء المسلمون عندما يفتون يذكرون دليل ما يفتون به، من قرآن أو سنة أو مصلحة، فيتبين الناس أنهم لا يقولون كلامًا يخترعونه، وينسبونه إلى الدين، وإنما يقولون ما فهموه من أصول الإسلام ونصوصه، أي إنهم يقولون: هذا ما غلب على ظننا أنه مراد الله، أو مراد رسوله (ﷺ)، بهذه الآية أو هذا الحديث، ولسان حالهم دائمًا ما قاله عمر بن الخطاب: «هذا ما رأى عمر، فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمن عمر»[١٦]، أو ما قاله عبد الله بن مسعود: «إن يكن صوابًا فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان»[١٧]. والمأثورات في هذا الباب كثيرة من أجملها كلام الإمام الشافعي لأصحابه: «إذا صح الحديث فاضربوا بقولي عُرْض الحائط»[١٨].

فليس عندنا عالم يُتَّبَعُ اتباعًا أعمى إذا حرم الحلال أو حلل الحرام. فالاستدلال بهذه الآية من أبطل أنواع الاستدلال. ومما ينبغي ذكره أن

---

(١٥) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن (القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى، ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م)، ج١٠، ص٨١.

(١٦) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق وضبط عبد الرحمن الوكيل (القاهرة: الكليات الأزهرية، ١٩٦٨)، ج ١، ص٥٤.

(١٧) سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، سنن أبي داود، حديث ٢١١٦.

(١٨) ابن قيم الجوزية، المصدر نفسه، ج ٢، ص٢٨٢.

فكرة العزلة والمقاطعة كانت من أفكار «جماعة المسلمين»[١٩]، ولم تقبلها أو تأخذ بها سوى الجماعات الصغيرة المنشقة أصلًا عن هذه الجماعة[٢٠].

٢ ـ **الدولة كافرة**، وأصل هذا الفهم هو صنيع الخوارج في حكمهم بكفر علي ومعاوية والحكمين (ﭬ) ومن كان مع علي ومعاوية من المسلمين، وجاءت تلك الجماعات فقررت أنه لا ولاية «لحكام اليوم علينا (أي على من استجابوا لدعوة تلك الجماعات) لخروجهم عن دائرة الإسلام... فهم أحق بالتغيير من غيرهم، والوثوب عليهم، من باب إنكار المنكر، واجب متعين في عنق المسلمين حتى تتحقق الإزالة وإلا أثِم الجميع كل بحسب قدرته... وإن الخروج على الحكام الكفرة وقتالهم وخلعهم وتنصيب إمام مسلم واجب بإجماع علماء المسلمين... [و] لا عذر للجماعات الإسلامية العاملة في الساحة والتي تتفق في الاعتقاد معنا من أن يستفرغوا الجهد في السعي للاجتماع والوحدة فيما بيننا حتى تتم الواجبات الملقاة على عاتق المسلمين: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ مَّرْصُوصٌ﴾ [الصف: ٤]»[٢١].

وبقدر ما كان قول الخوارج بكفر من خرجوا عليهم قولًا باطلًا لا سند له من الكتاب أو السنة، كذلك قول تلك الجماعات هو قول باطل لا تقوم عليه حجة من نقل أو عقل.

٣ ـ **وجوب المواجهة مع الحكام**، كانت تلك الجماعات ترى أن المواجهة مع حكام البلاد الإسلامية مواجهة واجبة شرعًا، أقرها الإسلام وأمر بها وفرضها من وجوه أربعة:

الأول، خلع الحاكم الكافر المبدّل لشرع الله، وعندهم أن الحاكم الذي يحكم بالقوانين الوضعية كافر مرتد، وأن الحكم بها كفر بواح، وأن الحاكم المستبد الكافر يجب على المسلمين القيام عليه وقتاله وخلعه.

---

(١٩) أقصد الجماعة المسماة بجماعة التكفير والهجرة، أو بجماعة شكري مصطفى.

(٢٠) جماعة الشوقيين، وجماعة التوقف والتبين.

(٢١) رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، ج ١: الرافضون، ص١٢٢ ـ ١٢٣.

الثاني، قتال الطائفة الممتنعة عن شرائع الإسلام، والمقصود بها أيُّ جماعة من المسلمين لا تطبق أحكام الشريعة الإسلامية تطبيقًا كاملًا. وهذه الطائفة تقاتَل وإن كانت مقرة بوجوب ما امتنعت عنه، وإن كانت مسلمة تنطق بالشهادتين، ومن أعان هذه الطائفة قوتل كقتالها، ومن خرج في صف هذه الطائفة مكرهًا قوتل أيضًا، ويبعث يوم القيامة على نيته. وقتال هذه الطائفة واجب ابتداء وإن لم تبدأ هي بقتال، ولا يكف عن قتالها حتى تلتزم شرائع الإسلام التي تركتها أو تقتل عن آخرها. وقتال هذه الطائفة الممتنعة واجبٌ ولو لم يكن للمسلمين إمام مُمَكّنٌ يقاتلون تحت رايته، وهذه الطائفة تقاتل ولو كان حكام بلاد المسلمين هم رؤساء هذه الطائفة الممتنعة، وقتال هذه الطائفة لأنها من جنس مانعي الزكاة والخوارج، ولا يحكم بكفر هذه الطائفة ما لم تجحد وجوب ما امتنعت عنه (!)[٢٢].

الثالث، إقامة الخلافة وتنصيب خليفة للمسلمين.

الرابع، وجوب تحرير بلاد المسلمين المغتصبة واستنقاذ أسرى المسلمين من أيدي الأعداء والجهاد لنشر الدين[٢٣].

وهذه الأوجه كلها مبنية على القول بكفر الحكام، وهو قول لا يصح في الشرع ومن ثم لا يصح ما رتبوه عليه من وجوب قتال الحكام ومن يطيعهم من المحكومين.

٤ ـ **العدو القريب أولى بالمواجهة**، ويريدون بذلك أن حكام المسلمين المخالفين للشريعة أولى بالقتال من العدو البعيد الذي يعنون به الصهاينة المحتلين لفلسطين[٢٤]. وهم يقولون إننا لو حاربنا الصهاينة وطردناهم من فلسطين فإن هذا النصر سينسب إلى هؤلاء الحكام الظلمة، ولن ينسب إلى الأمة الإسلامية التي حققته، فالأولى أن نبدأ بقتال هؤلاء الحكام حتى إذا انتهينا منهم، ومن قتال الطائفة الممتنعة، وأقمنا الخلافة، كان لنا عندئذ أن نقاتل الصهاينة تحت راية الخليفة لأن القتال لا يجوز إلا تحت رايته(!!)

---

(٢٢) وثيقة حتمية المواجهة، في: رفعت سيد أحمد، المصدر نفسه، ص٢٤٤ وما يليها.

(٢٣) المصدر نفسه، ص٢٤٤.

(٢٤) وثيقة فلسفة المواجهة، في المصدر نفسه، ص٢٩٣.

ولا ريب في أن من واجب المسلمين في كل بلادهم أن يحاولوا إصلاح أوضاعها الداخلية، وأن يبذلوا في ذلك كل جهد ممكن، ومن واجبهم أيضًا أن يعملوا على قتال الصهاينة بكل طاقة ممكنة، وعلى تقوية الذين يقاتلونهم من أهل فلسطين وغيرها، فليس هناك تعارض بين هذين الواجبين ولا بين مقتضيات أدائهما. وظن هذا التعارض أدّى بأصحابه إلى الإخفاق في الالتزام بالواجبين جميعًا، فلا هم أدَّوا ما عليهم نحو تحرير فلسطين ولا هم أصلحوا من أحوال أوطانهم. ثم كانت الخصومة بينهم وبين الدولة وبالًا على الفريقين جميعًا.

٥ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو مبدأ إسلامي قرآني. قال الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. وقال سبحانه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: ١١٠]. وفي الحديث الصحيح: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[٢٥].

وقد اتخذت الجماعات المذكورة من هذا المبدأ الإسلامي سندًا لما زعموا أنه تغيير للمنكر باليد، واستباحوا بذلك دماءً وأبشارًا محرمة شرعًا، وقد ذكر القادة التاريخيون في بعض كتبهم[٢٦] نماذج من هذه الأفعال حدثت في الواقع، وكان لها أثر سيئ على قبول الناس لمن يقومون بها، وللأفكار التي يعتنقونها.

---

(٢٥) رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري، حديث (٤٩).

(٢٦) مجموعة كتب أصدرها القادة التاريخيون للجماعة الإسلامية تحت عنوان سلسلة تصحيح المفاهيم، وهي من سلسلة كتب المراجعات الفقهية (= الفكرية) سالفة الذكر، راجع كتاب: النصح والتبيين، ص١٦١. والقادة التاريخيون المذكورون هم: كرم زهدي، ناجح إبراهيم عبد الله، علي محمد علي الشريف، أسامة إبراهيم حافظ، حمدي عبد الرحمن عبد العظيم، فؤاد محمد الدواليبي، عاصم عبد الماجد محمد، محمد عصام الدين دربالة. وقد توفي الأخير في محبسه بسجن العقرب بالقاهرة (منطقة سجون طرة) يوم ٢٤ شوال ١٤٣٦هـ = ٩/٨/ ٢٠١٥م، رحمه الله تعالى.

والصحيح في فهم هذا الحديث أن مراتب التغيير المذكورة فيه ليست على ظاهرها لأن البدء يكون بالتغيير بالقلب، وهو كراهية المنكر باعتباره فعلَ محرَّمٍ، أو كراهية ترك المعروف باعتباره إهمالَ واجبٍ، ثم يأتي الإنكار باللسان وهو على درجات رتبها الفقهاء تبدأ بالتعريف، ثم الوعظ بالكلام اللطيف، ثم التعنيف[٢٧] فإذا لم يُجْدِ الوعظ والتعنيف كان على من يقدر على تغيير المنكر بيده، أي بالقوة رغمًا عن صاحبه، وكذلك على من يستطيع الإجبار على فعل المعروف أن يغير المنكر أو يجبر الممتنع عن المعروف على فعله[٢٨]. والمقرر شرعًا أنه لا يجوز العدول عن الأمر السهل الذي يرتفع به المنكر أو يتم به المعروف إلى الأمر الأصعب منه، لأن الغرض من هذا الأصل هو إقامة المعروف وإزالة المنكر، ومتى تحقق ذلك بأمر يسير فلا يجوز العدول عنه عقلًا وشرعًا إلى أمر أشد منه[٢٩] ويجب أن يوازن المرء بين المنكر الواقع وما قد يترتب على منعه من منكرات أكبر، فإن التغيير لا يجوز إلا إذا لم يترتب عليه منكر أكبر من الأمر الواقع. ولذلك كان شيخ الإسلام ابن تيمية يأمر أصحابه: «أن لا يمنعوا الخمر عن أعداء المسلمين من التتار... ونحوهم» وكان يقول: «إذا شربوا لم يصدهم ذلك عن ذكر الله وعن الصلاة، بل عن الكفر والفساد في الأرض. ثم إنه يوقع بينهم العداوة والبغضاء، وذلك مصلحة للمسلمين، فصَحْوهُم شرٌّ من سكرهم، فلا خير في إعانتهم على الصحو، بل قد يستحب ـ أو يجب ـ دفع شر هؤلاء بما يمكن من سكر وغيره»[٣٠].

والتغيير باليد ـ في أصح الأقوال ـ يجب أن يكون من ذي سلطان منتخب من الشعب أو معين من قِبل من له سلطة تعيينه، ما لم يكن صاحب المنكر أو تارك المعروف هو رئيس الدولة، أو من في حكمه، فعندئذ يجب

---

(٢٧) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص٢٧٧.

(٢٨) العوَّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص١٦٤.

(٢٩) أبو الحسن بن محمد بن عبد الجبار (القاضي المعتزلي)، شرح الأصول الخمسة، بتحقيق عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥)، ص١٤٢، وأبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، السابق، ص٢٧٨.

(٣٠) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الاستقامة، بتحقيق صديقنا العلامة الدكتور محمد رشاد سالم، (رحمه الله)، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٨٣)، ج ٢، ص١٦٥.

أمره ونهيه لقول النبي (ﷺ): «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»[31] وقوله: «سيد الشهداء حمزة، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله فهو في الجنة»[32]. ومن هنا قال الإمام الغزّالي: «إن اشتراط إذن الإمام فاسد، إذ تدل الآيات والأحاديث الموجبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أن كل من رأى منكرًا وجب عليه تغييره، وكل من رأى معروفًا مهملًا وجب عليه الأمر به»[33]. وقال أيضًا: «وأما جمع الأعوان وشهر الأسلحة فذلك قد يجر إلى فتنة عامة»[34] وقد نُقل عن إمام الحرمين الجويني إجماع الأمة على عدم الحاجة إلى إذن الإمام في القيام بهذا الواجب[35].

٦ ـ فكرة الحاكمية والجاهلية، ومقتضى هذه الفكرة أن الحكم لله كله، وذلك يعني الخضوع التام للقرآن والسنة بحيث إن من تركهما أو ترك حكمًا من أحكامهما أصبح من أهل الجاهلية، فالناس عندهم فريقان: أهل الحاكمية، وأهل الجاهلية. وأخذوا ذلك من قول الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]. ومن قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]. ومن قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]. ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧]. ومن قول الله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]. وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: ٣٦].

---

(٣١) رواه أحمد بن حنبل في مسنده عن طارق بن شهاب حديث (١٨٨٢٨) و(١٨٨٣٠)، وعن أبي أمامة الباهلي حديث (٢٢١٥٨)، وهو حديث صحيح.

(٣٢) رواه الحاكم في مستدركه بسند صحيح عن جابر بن عبد الله، وأورده الزيلعي في نصب الراية، ج ٤ ص١٦٠، وهو في صحيح الجامع الصغير برقم (٣٦٧٥)، وفي سلسلة الأحاديث الصحيحة برقم (٣٧٤) وكلاهما للشيخ ناصر الدين الألباني.

(٣٣) الغزالي، إحياء علوم الدين، ص٢٧٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص٢٧٧.

(٣٥) يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ج ٢، ص٢٢.

فأما آيات سورة المائدة فهي في سياق كلام القرآن الكريم عن أهل الكتاب، والمقرر عند العلماء أن ما انتقدهم به القرآن الكريم يعتبر انتقادًا موجّهًا إلينا إذا فعلنا مثل فعلهم، فتَرْكُ الحكم بما أنزل الله قد يكون كفرًا أو ظلمًا أو فسقًا. وليس صحيحًا ما ذهب إليه شكري مصطفى(٣٦) من التسوية بين وصف الفسق ووصف الكفر لأن آيات سورة المائدة نفسها دليل على عكس ذلك(٣٧). وكون القرآن الكريم قابل في بعض آياته بين وصف الإيمان ووصف الفسق لا يؤدي إلى اعتبار وصف الفسق مساويًا - من حيث المدلول اللغوي - بصورة مطلقة لوصف الكفر في جميع الأحوال وفي كل السياقات.

وقول الله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ جاء تعقيبًا على سلوك أهل الكتاب الذي وصفه القرآن في الآيات الثلاث السابقة لهذه الآية من سورة المائدة.

وأما آيات سورة النساء فإنها نزلت ردًا على الذين ذكرهم الله تعالى في السياق قبلها في قوله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ۞ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ رَأَيْتَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ يَصُدُّونَ عَنكَ صُدُودًا ۞ فَكَيْفَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَآءُوكَ يَحْلِفُونَ بِٱللَّهِ إِنْ أَرَدْنَآ إِلَّآ إِحْسَٰنًا وَتَوْفِيقًا ۞ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَعْلَمُ ٱللَّهُ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُل لَّهُمْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلًۢا بَلِيغًا ۞ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُوا۟ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ۞ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ

---

(٣٦) النص الكامل لأقواله أمام المحكمة العسكرية العليا في القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية عليا. انظر: رفعت سيد أحمد، السابق. ص٥٣.

(٣٧) والدليل على بطلان قوله ما رواه الإمام أحمد في مسنده، بسند صحيح، عن البراء بن عازب عن رسول الله (ﷺ) أن هذه الآيات «هي في الكفار كلُّها». المسند، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ج ٣٠، حديث رقم ١٨٥٢٥، و١٨٢٩؛ وقد رواه الإمام مسلم عنه، برقم ١٧٠٠ من صحيحه؛ وتخريجه من مصادر السنة، التي بين أيدينا، في تعليق الشيخ شعيب عليه برقم ١٨٥٢٥ في المسند.

﴿يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٠ ـ ٦٥].

فالآيات الست تحكي قصة منافق ويهودي تحاكما إلى رسول الله (ﷺ) فلما قضى لصالح اليهودي أبى المنافق أن يسلم بحكمه، وأراد أن يتحاكم إلى غيره، وهو كعب بن الأشرف، الذي سماه الله الطاغوت أي ذا الطغيان. وفي التفسير قصة هذا مفصلة، فنزل قول الله تبارك وتعالى ينعي عليه وعلى أمثاله أنهم لا يُحكِّمون رسول الله (ﷺ) ابتداءً، وإذا حكموه لا يرضون بحكمه انتهاءً. والمختار عند أهل التفسير أن كل من اتهم رسول الله (ﷺ) في الحكم فهو كافر، وأن من يطعن في قاضٍ ـ بعد رسول الله (ﷺ) ـ لا في حكمه، فإنه يُعزَّر[٣٨]. فهذه القضية الخاصة، قضية الاعتراض على القاضي لعدم الرضى بحكمه، هي التي نزلت فيها آيات سورة النساء، وأوَّلت الجماعات الإسلامية المذكورة ألفاظ القرآن الكريم في شأنها، من الحكم في تلك المسألة الخاصة إلى الحكم في قضية عامة هي قضية التشريع في الدولة الحديثة، ومدى كونه مخالفًا لواجب تحكيم الرسول (ﷺ) فيما ينشب بين المسلمين ـ في حياته ـ من منازعات. وقد أوجب العلماء العمل بسنته، باعتباره تحكيمًا له، بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى.

والتسليم بحاكمية الله تبارك وتعالى أمر لا مراء فيه، وهي تعني عند جماهير المسلمين مرجعية القرآن والسنة بحيث لا يخالفهما التشريع القائم، وإن وقعت المخالفة وجب على الأمة والدولة أن تسعى في تغييرها. وبهذا المعنى توضع الحاكمية باعتبارها المعيار الذي يطبق في ضوئه النص الدستوري على أن «مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع»[٣٩]. أما أن توضع الحاكمية في مقابلة الجاهلية، وأن يستباح باسمها التغيير باليد، ولو أدى إلى سفك الدماء وعدم الحفاظ على حرمة الأموال، فهذا فهم غير صحيح في الآيات الكريمة سالفة الذكر، بل وهو مخالفٌ لصحيح السنة.

---

(٣٨) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، التفسير، ج ٥، ص٢٦٣ ـ ٢٦٧.

(٣٩) مادة (٢) من الدستور المصري، وفي معظم الدساتير العربية نصوص تؤدي هذا المعنى.

وليس معنى ما ذكرت أن القوانين والقضاء في مصر، والبلاد العربية والإسلامية الأخرى، ليس فيها ما ينتقد، أو يؤخذ عليها إسلاميًا، بل إن هذا قدر من الحكم على التشريع والقضاء نتفق فيه مع الجماعات الإسلامية سالفة الذكر. لكن خلافنا معهم هو في كيفية تغيير الأحكام المخالفة للشريعة الإسلامية: هم يقولون نغيرها بالثورة المسلحة وبالقوة؛ ونحن نقول نغيرها بالطرق السلمية المشروعة قانونًا لنتجنب إراقة الدماء، وإهدار الأموال، والفتنة بين الناس، بما تحمله من أضرار لا يمكن تداركها.

٧ ـ الحكم بكفر غير المسلمين، والمقصود بهم المقيمون في الدولة الإسلامية. وأسسوا هذا الحكم، باعتبار غير المسلمين في الدولة الإسلامية كفارًا، على أن الشريعة الإسلامية، وفقهها، كانا يعتبرانهم أهل ذمة عندما كانت الشريعة الإسلامية مطبقة في البلاد، أما وقد توقف تطبيق الشريعة الإسلامية فإنهم لم تعد لهم ذمة فيجوز لنا استئصالهم واستحلال دمائهم وأموالهم، وقد وقع بعضهم بسبب ذلك في الاعتداء على الكنائس، والاعتداء على رجال دين من الأقباط، وسرقة محال بيع الذهب المملوكة للمسيحيين، فعل بعضهم ذلك وهم يعتبرونه أمرًا مباحًا لسقوط الذمة بانتفاء تطبيق الشريعة.

وهذا كلام باطل، مبنيٌ على عدم فهم أحكام الفقه الإسلامي فهمًا صحيحًا، ذلك أن عقد الذمة في الشريعة الإسلامية عقد مؤبد، لا يجوز بإرادة الحكام المسلمين فسخه، ولا يجوز للأمة المسلمة أن تقبل ظلم أهل الذمة، أو تسكت عليه، إن وقع من هؤلاء الحكام أو من غيرهم[٤٠].

وهذا الجوهر الذي يقوم عليه هذا العقد ملزم للمسلمين، وُجد العقد أم لم يوجد، لأن الذمة التي تذكر فيه، هي ذمة الله ورسوله، وليست ذمة حاكم بعينه، أو طائفة من المسلمين دون سواهم. وقد استمر هذا العقد قائمًا بشروطه وأحكامه بين الطرفين إلى أن سقطت الدول الإسلامية فريسة للاستعمار الغربي، فقاوم أهلها هذا الاستعمار، ما وسعتهم المقاومة، وشارك فيها المسلمون وغير المسلمين على حد سواء، ونشأت من هذه المقاومة

---

(٤٠) محمد سليم العوّا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ط ٣ (القاهرة: سفير الدولية للنشر، ٢٠٠٦)، ص١٣٧.

الدول الإسلامية الحديثة، التي يعيش المسلمون وغير المسلمين في ظلها الآن، ويستمدون مشروعية تنظيمها من الدساتير والقوانين التي تصدرها سلطاتها التشريعية، وما تكفله هذه القوانين والدساتير من حقوق، وما تلزم به الحكام والمحكومين من واجبات، ينطبق على المواطنين كافةً مسلمين كانوا أم غير مسلمين. ثم إن لغير المسلمين حق الحماية من الظلم، وكفالة حرية دور العبادة وأداء الشعائر، والاستقلال باختيار رؤسائهم الدينيين، نصّت على ذلك الدساتير أم لم تنصّ. وضامن ذلك وكافله هو جوهر العقد الذي ذكرناه مؤيدًا بالنصوص الدستورية التي تحيل إلى الشريعة الإسلامية كما هو الحال في نص المادة الثانية من الدستور المصري.

والحقوق التي كان يكفلها عقد الذمة مكفولة في الواقع بفكرة الذمة نفسها لا بمقتضى العقد، فلم يكن العقد إلا إجراء ينظمها، ووثيقة يُرجع إليها في إثباتها، أما هذه الحقوق في ذاتها فهي لا تسقط ولا تبطل ولا تتقادم أيًا ما كان شكل الدولة ونوع نظامها ما دامت تتخذ من شريعة الإسلام شريعة أساسية لها، فحماية غير المسلمين في الدولة الإسلامية واجبة بمقتضى أحكام الشرع، لا بمقتضى أحكام العقد، وأحكام الشرع باقية لا تزول، والعقد يعتريه ما يعتري كل عقد من أسباب لانتهائه أو انقضائه.

وذهاب الجماعات الإسلامية المذكورة إلى خلاف هذا النظر مذهب فاسد، لا يقوم عليه دليل من الفقه الصحيح، وقد أدى بهم إلى استباحة المحرمات من الدماء والأموال، والله يغفر لنا ولهم.

٨ ـ تطبيق أحكام إمارة المؤمنين على إمارة الجماعات، وهذا في حقيقته سلوك عملي، وليس مبدأً فكريًا، وقد أدى إلى هذا السلوك كون هذه الجماعات قامت في تنظيمات سرية مغلقة، تعمل بالمخالفة للقانون، وتسعى ما وسعها السعي أن تكون قصية عن أعين المتابعين والمراقبين من رجال الأمن. في ظل هذه السرية كان على المسؤولين عن هذه الجماعات أن يشترطوا سمعًا وطاعة (عمياوين) لأنفسهم على أتباعهم، وهي طاعة غايتها الأولى حماية التنظيم من أن يكشف وجوده، وتذاع أسراره إذا سُمِحَ لأفراده بالمعارضة والاختلاف مع قادته، ومن هنا أباحوا لأنفسهم

توقيع العقوبات من الأعلى على الأدنى، وقَتْلَ بعضُهم بعضًا في مواجهات بينهم، وخرَّجوا كثيرًا من أعمالهم على قاعدة أن الدخول في التنظيم بيعة تجعل (الأمير) مستحقًا للسمع والطاعة أيًا كان ما يأمر به أو ينهى عنه.

وإمرة المؤمنين، والولاية، المقررة أحكامهما في كتب الفقه التراثية ـ على ما في هذه الكتب من اجتهادات تقتضي نظرًا جديدًا ـ لا تنطبق بحال من الأحوال على جماعة أو حزب أو مجموعة من الناس، بل إن أحكام إمارة المؤمنين لا تنطبق على أحد من حكام المسلمين اليوم، لأن الذي بين الشعوب وبين هؤلاء الحكام هو دساتير البلاد وقوانينها، ولا يجوز تسويغ الخروج على هذه الدساتير أو القوانين، من قبل الحكام أو المحكومين، بزعم أن الخارج يطبق أحكام الفقه الإسلامي المقررة للخليفة أو أمير المؤمنين. ولو أن أعضاء الجماعات الإسلامية ـ التي نتحدث عنها ـ أدركوا هذا المعنى لوفروا على أنفسهم اصطناع هذه الفكرة الخاطئة وتطبيقها على تنظيماتهم وجماعاتهم. والتنبيه هنا واجب للذين يتجمعون تحت مظلة الإسلام في أي مناسبة، حالية أو مستقبلية، كي يجتنبوا هذا الخطأ، ويتحاشوا تكراره، لأن النتائج التي ترتبت عليه تكفي لاستبعاده تمامًا من نطاق الفكر السليم، فضلًا عن الفكر الإسلامي الصحيح.

٩ ـ وضع الفتاوى في غير موضعها، وأوضح مثال على ذلك هو فتوى شيخ الإسلام ابن تيمية في شأن وجوب مقاتلة التتار، التي ذكر فيها أن «كل طائفة ممتنعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة يجب قتالهم حتى يلتزموا شرائعه»[٤١]، وقد حكم ابن تيمية في هذه الفتوى، وفي مجموعة فتاوى متصلة بها بأن هؤلاء التتار ومن معهم «خارجون عن الإسلام»[٤٢]، وسوف يأتي كلام الجماعة الإسلامية في مراجعاتها حول رجوعهم عن تطبيق هذه الفتوى.

* * *

(٤١) فتوى ابن تيمية بشأن التتار، انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ط ٢ (المنصورة: دار الوفاء؛ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨)، مج ١٤، ج ٢٨، ص٢٧٤.

(٤٢) المصدر نفسه، ص٢٧٥.

من الفهم الخاطئ إلى المراجعة

هذه المقولات كلها، ومقولات كثيرة غيرها، أدت بهؤلاء الشباب، الذين انضووا تحت ظل هذه الجماعات، إلى أن يرفضوا التراث الإسلامي كله إلا ما اتفق مع وجهات نظرهم وأيّد منهجهم في العمل، وأن يرى كثيرون منهم وجوب اعتزال مساجد المسلمين وعباداتهم وتكون لهم مساجدهم الخاصة التي يصلون فيها الفروض الخمسة، وأماكن أداء صلوات العيد والجمعة، دون أن يختلطوا في هذه المناسبات بعامة المسلمين، وأن يدعوا إلى القطيعة مع الفكر المعاصر وما أسموه منتجاته المادية، فالدولة كافرة، والديمقراطية نظام كفر، والحرية نمط عيش كفر فلا حرية في الإسلام[٤٣].

واعتبروا كلمات اشتراكية، ديمقراطية، وطنية، كلها كفرًا صريحًا عُمِّيت على المسلمين، ففي الديمقراطية الشعب يحلل ويحرم كما يريد، وهذا في الإسلام لا يجوز، فالجمع بين الإسلام والديمقراطية كالجمع بين الإسلام واليهودية[٤٤]!

وأجمع تعبير عن هذا الفكر هو كتاب محمد عبد السلام فرج (الفريضة الغائبة)، وحاصل فكرة هذا الكتاب أن هدف الجهاد هو إقامة الدولة الإسلامية لإعادة الإسلام لهذه الأمة، والسبيل إلى تحقيقه هو القتال ضد الحكام المرتدين، واستئصال طواغيت لا يزيدون عن كونهم بشرًا لم يجدوا أمامهم من يقمعهم بأمر الله ﷺ... وإذا كانت الدولة لا تقوم إلا بقتال فوجب علينا القتال... والكفر هو المعاصي وقد استَشْرَت، فلم يعد لحكام اليوم على الرعية سمعٌ ولا طاعة[٤٥].

---

(٤٣) حافظ صلاح، الديمقراطية وحكم الإسلام فيها (بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٩٢)، ص١٢٥.

(٤٤) صالح سرية، «رسالة الإيمان،» منشور في: رفعت سيد أحمد، النبي المسلح، ج ١: الرافضون، ص٤٠.

(٤٥) مقتطفات من الفريضة الغائبة، لمحمد عبد السلام فرج، وراجع النص، وردًا على كثير من أفكاره في: محمد عمارة، الفريضة الغائبة: عرض وحوار وتقييم (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٢). وهو منشور أيضًا في: رفعت سيد أحمد، السابق، ج ١ ص١٢٧.

وقد تأولت هذه الجماعات فيما وقع من مواجهات بالسلاح مع المواطنين ومع رجال الشرطة ما يسمونه ـ وقد سماه بعض القدماء قبلهم ـ آية السيف، وهي قول الله تبارك وتعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥].

والواقع أنه ليس في القرآن الكريم آية تصح تسميتها بآية السيف، بل إن لفظ السيف نفسه لم يرد في كتاب الله قط، والنظر في سورة التوبة يظهر أن هذه الآية ترتبط بما قبلها من آيات متعلقة بالمشركين من العرب الذين كان بينهم وبين النبي (ﷺ) عهد أو عقد، فلا يجوز تعميم حكمها على كل من خالفنا في الرأي، ولو كان مسلمًا، كما نقلنا من أقوال بعض هذه الجماعات آنفًا.

ولذلك عدلت الجماعة الإسلامية، في مراجعاتها، عن هذه الفكرة، وكتبت تصحّح مفهوم الجهاد منتهية إلى أنه ـ كما يقول جمهور أهل السنة ـ وسيلة لا غاية[٤٦].

ورأت الجماعة الإسلامية، في مراجعاتها، أن هناك موانع للقتال يجب الالتفات إليها، والوقوف عندها، منها: إذا غلب على الظن أن الجهاد لن يحقق المصلحة التي شُرع من أجلها (المقصود بالجهاد هنا هو ما كانت **الجماعات الإسلامية الجهادية** تصنعه من حمل السلاح داخل الوطن لإحداث التغيير السياسي بالقوة)، وإذا تعارض القتال مع هداية الخلائق، وإذا عجز القائمون به عن تحقيق أهدافهم في مواجهة من يقاتلونهم، وإذا كان القتال يؤدي إلى أن يُلقي المقاتلون بأيديهم إلى التهلكة، عملًا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وإذا وُجِد مسلمٌ في صفوف المشركين،

---

(٤٦) سلسلة تصحيح المفاهيم، مراجعات الجماعة الإسلامية، وهي نحو ٢٦ كتابًا اشترك في تأليفها ومراجعتها: كرم زهدي، ناجح إبراهيم، أسامة حافظ، عصام دربالة، حمدي عبد الرحمن، علي الشريف، فؤاد الدواليبي، عاصم عبد الماجد، انظر أيضًا: **تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء**، سلسلة تصحيح المفاهيم (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢)، ص٤٧ وما يليها.

وإذا نطق الكافر بالشهادتين، أو تاب المرتد ورجع إلى الإسلام، وإذا كانت المفاسد المترتبة على القتال أعلى من المصالح المتوقعة منه، أو كانت المصالح التي يضيعها أعلى من المصالح التي يجلبها[٤٧].

ومن أهم المصادر التي قامت عليها آراء الجماعات الإسلامية الجهادية فتوى شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ في شأن التتار الذين غزوا بلاد الإسلام، واستباحوا الشام على الرغم من إعلانهم الإسلام، فأفتى ابن تيمية بوجوب قتالهم وأقام الأدلة على ذلك وحرَّض حكام مصر وأمراء الشام على هذا القتال.

وفي سياق مراجعة أفكارها السابقة عن هذا الموضوع أصدرت الجماعة الإسلامية كتابًا بعنوان **فتوى التتار لشيخ الإسلام ابن تيمية دراسة وتحليل**، ألفه الدكتور ناجح إبراهيم عبد الله، وأقره وراجعه السبعة الآخرون أعضاء القيادة التاريخية للجماعة الإسلامية[٤٨]. وفي هذا الكتاب نوقش موضوع تغيير الفتاوى الفقهية بسبب تغير الواقع، وتغير الزمان، وتغير المكان، وتغير الأشخاص، وهو معنى لم تستحضره أدبيات الجماعات الإسلامية المسلحة التي بُنيَ عليها خروجهم على الدولة والأمة.

ثم نوقشت فتوى التتار نفسها، فأثبت الكتاب أنها مما لا يجوز العمل به في وقتنا لاختلاف الظروف والأوضاع بين وقت صدورها ووقتنا الحاضر، وانتهى الكتاب في هذا الصدد إلى أن الصدام المسلح مع الحكومات والخروج عليها ليس حلًا مناسبًا لما تريده الجماعات الإسلامية من تطبيق للشريعة. وكان أهم فصول الكتاب هو فصله الثالث الذي انتهى إلى أن التشريع البشري الوضعي ليس باطلًا كله ولا مخالفًا للشرع كله.

ثم جاء كتاب **الحاكمية**[٤٩]، الذي ألفه الدكتور ناجح إبراهيم، وأقره

---

(٤٧) أسامة إبراهيم حافظ وعاصم عبد الماجد محمد، مبادرة وقف العنف: رؤية واقعية ونظرة شرعية، سلسلة تصحيح المفاهيم (القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢)، ص٥٨ ـ ٨١.

(٤٨) ناجح إبراهيم، فتوى التتار، سلسلة تصحيح المفاهيم، ط ٣ (الرياض؛ القاهرة: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٥).

(٤٩) ناجح إبراهيم، الحاكمية: نظرة شرعية ورؤية واقعية، أقره وراجعه محمد كرم زهدي [وآخرون] (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٤).

وراجعه كل من الشيخ كرم زهدي، والشيخ علي الشريف، والشيخ أسامة حافظ، والشيخ حمدي عبد الرحمن، والشيخ فؤاد الدواليبي. وفي هذا الكتاب تنتهي الجماعة الإسلامية إلى أن حاكمية الخالق لا تعني تكفير الخلائق، وإلى أن الحاكم المسلم لا يكلف من تطبيق أحكام الشرع إلا بما يدخل في مقدوره، وأن قياس الحكام المسلمين في عصرنا الحاضر على حكام التتار قياس مغلوط، وأن القوانين المصرية بعضها مأخوذ من الشريعة الإسلامية، وبعضها متفق معها، وهذان القسمان هما أغلبية التشريعات المصرية، وبعض التشريعات المصرية مخالف للشريعة مثل أحكام الحدود والجنايات ووجه اختلافه ـ فيما عدا جريمة الزنا ـ يتصل بالعقوبة لا بالجريمة، وأنه لذلك لا يجوز قياس تلك القوانين على قانون التتار (الياسق) الذي «هو محض أهواء وضعها طاغية لا يلتزم بشريعة ولا يتقيد بدين»[50]. وناقش كتاب الحاكمية في فصلين كاملين الآيات التي استدلت بها الجماعات الإسلامية على فهمها لموضوع حاكمية الله ـ كما أوردناه آنفًا ـ وانتهىٰ إلى تخطئة هذا الفهم جملة وتفصيلًا، وجعل الكتاب حاكمية الله تبارك وتعالى، وحق البشر في التشريع في إطار القرآن والسنة، وفي إطار المصلحة المرسلة، مفهومين متوافقين لا متعارضين.

وفي السنة التالية مباشرة (١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) صدر كتاب نهر الذكريات، حاملًا أسماء الثمانية المعروفين بالقادة التاريخيين للجماعة الإسلامية، وهو أول كتاب يحمل عنوانًا ثانيًا هو المراجعات الفقهية للجماعة الإسلامية، والباب الثاني من هذا الكتاب هو أسئلة وجهت من شباب الجماعة الإسلامية الذين كانوا نزلاء في السجون، إلى قادتهم الذين جابوا تلك السجون ليقنعوا أبناء الجماعة بمبادرة إنهاء العنف. وقد كانت الردود على الأسئلة، التي بلغت ثلاثين سؤالًا، ردودًا متسمة بوسطية الإسلام، وباستعمالٍ صحيح للأدلة، ونزولٍ عند مقتضاها بحيث يخرج السائل بجواب مفيد مقنع عما يختلج في صدره من شكوك وموجبات توقُّف[51].

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص٢٠٠.

(٥١) صدر كتاب نهر الذكريات في طبعته الأولى عن دار العبيكان، الرياض والقاهرة ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

ولا ريب أن هذين الكتابين هما أهم كتب المراجعات التي أصدرتها الجماعة الإسلامية، وهما مبنيان بناءً كاملًا على قراءة جديدة، سديدة، للأدلة النقلية والتاريخية التي كانت الجماعة الإسلامية وغيرها من الجماعات تستدل بها على عكس ما جاء به هذان الكتابان.

* * *

والحديث عن الأدلة العقلية والنقلية، وما بُنيَ عليها من مذهب قبل انتهاج الجماعات الإسلامية الجهادية سبيل العنف داخل الأوطان، وفي أثناء ممارسة هذا الأسلوب فعلًا، ثم عن الأدلة التي اتخذت أساسًا للمراجعات الفقهية للجماعة الإسلامية، ولجماعات الجهاد ـ هذا الحديث يوقفنا على ثلاث حقائق:

الحقيقة الأولى: أن الذين رأوا الخروج في عصرنا على الحكومات والأمة كتبوا رأيهم، وأسندوه إلى أدلة رأوها تسوّغ ذلك. وهم في هذا يختلفون عن فرق الخوارج البائدة فلسنا نجد في التاريخ الفقهي لهؤلاء إلا نتفًا من الأقوال المتفرقة، أو الجمل المنقولة عنهم بغير سند يصحح هذا النقل، أو مناظرات في كتب التاريخ والأدب، يبدو عليها أثر الصنعة والاختلاق، أكثر مما تبدو فيها بداهة الحجة، وقوة الدليل، والعمل على نصر الفكرة. والمقصود بالصناعة أنها نصوص وضعت على ألسنتهم، وألسنة معارضيهم، إما لبيان فساد مذهبهم وإما للإشعار بقوة حجتهم، وقد لا يكون القصد هو أن ينتصر الخارجي في المناظرة المصنوعة بقدر ما يكون القصد هو إظهار أن الطرف الآخر غير قادر على ردّ الحجة بأقوى منها ونصر الفكرة التي تعبّر عن الحق.

ولذلك لم يتلق أهل العلم بالرواية هذه النصوص (المناظرات) وقصصَ ما ينقل من أقوالٍ ـ يزعم الذين يذكرونها أنها دارت بين الخوارج بعضهم وبعض بالقبول ـ بل إنهم أنكروا معظمها وهتكوا الأستار عن رؤوس رواتها.

فهذا لوط بن يحيى (أبو مِخْنَفْ) يعتبره المحدثون «تالفًا»، ولا ثقة بروايته[٥٢].

---

(٥٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق محمد رضوان عرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة العالمية، ٢٠٠٩)، ج ٣، ص٤١٣، رقم (٦٦٠٩).

وهو عند نَقَلَةِ قصص مناظرات الخوارج الحجة الكبرى في أخبار العراق[٥٣].

ونصر بن مزاحم المنقري يراه ابن أبي الحديد، شارح **نهج البلاغة**، المروي عن الخليفة الراشد علي بن أبي طالب (ﷺ)، «ثقة ثبتًا». ويراه الذهبي «متروكًا». ويرى العقيلي أنه «لا يوثق بروايته ففي حديثه اضطراب». ويراه ابن أبي حاتم «زائغ الحديث متروكًا».

وأبو بكر بن العربي يرى محمد بن يزيد المبرد «لا يوثق به لنزعته الخارجية» ولذلك لم يورد أبو بكر بن العربي في **العواصم من القواصم** شيئًا من أقواله، ولا من أقوال المفسرين والمؤرخين وأهل الأدب وأخبارهم، لأنهم إما أصحاب بدع، أو أهل جهالة بحرمات الدين، وبقوة إيمان السلف الذي لا مجال للطعن فيه.

ولا تجوز الثقة عند ابن العربي، ومن قبله عند خليفة بن خياط، إلا في رواية المحدِّثين من أئمة الحديث وأهل إسناده.

وابن تيمية يقول: في كتاب المسعودي، المؤرخ، **مروج الذهب ومعادن الجوهر** من الأكاذيب ما لا يحصيه إلا الله، وهو محتال مبتدع عند المحدثين.

وهؤلاء هم عامة أصحاب الرواية عن مواقف أتباع المدارس الفكرية الكبرى في الإسلام، فطريق القبول بما يروى، في هذا الصدد، هو الوقوفُ عند ما صَحَّ سنده من الرواية دون سواه، لأن فيه الكفاية عن غيره من المنحول المكذوب تأييدًا لهذا الرأي، أو مناهضة لذاك[٥٤].

وآفة هؤلاء المبتدعة ـ كما يصفهم المحدثون ـ أنهم يتعصبون «لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم سواء كان على الحق أم الباطل»[٥٥]، فهذا من علامات أهل البدع والأهواء أنهم لا

---

(٥٣) يوليوس فلهوزن، **أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة**، ترجمة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨).

(٥٤) عمار الطالبي، **آراء الخوارج**، السابق، ص٤٩.

(٥٥) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **مجموعة الرسائل والمسائل**، تحقيق السيد محمد رشيد رضا (القاهرة: لجنة التراث العربي، [د. ت.])، ج ١، ص١٥٢ ـ ١٥٣.

يلتزمون جادة الإنصاف، ولا يبحثون عن الحقيقة المجردة وإنما ينصرون، بأي سبيل كان، ما يعتنقونه من مذهب أو ما ينتمون إليه من جماعة أو حزب.

ولا يجوز أن يغتر أحد بأن هذه الروايات تَرِد في كتب بعض الأئمة كالطبري وغيره، لأن هذه الكتب جمعت كل ما كان معروفًا إلى عصور مؤلفيها، وهؤلاء المؤلفون خرجوا من العهدة بذكر سند رواياتهم اسمًا اسمًا، من مبدأ سلسلة الرواة إلى منتهاها، وتركوا لعلماء الرجال أن يفحصوا أحوال هؤلاء الرواة، ويبينوا من يؤخذ عنه منهم ومن لا يقبل قوله. وتلك كانت صناعة علمية هائلة وصفها بعض أساتذة التاريخ بقوله: «أول من نظم نقد الروايات التاريخية ووضع القواعد لذلك، علماء الدين الإسلامي، فإنهم اضطروا إلى الاعتناء بأقوال النبي وأفعاله لفهم القرآن وتوزيع العدل»[٥٦].

والحقيقة الثانية: أن الذين تبنوا بعض رأي الخوارج، في العصر الحديث، كان من حسن حظ البحث العلمي أنهم كتبوا بأيديهم أفكارهم وحججهم، وشرحوا أوجه الاستناد إلى هذه الحجج، ونفذوا في الواقع العملي ما آمنوا به ودعوا إليه. ولم يغير من موقفهم هذا ما قام به علماء أثبات ثقات من تفنيد لمذاهبهم، ورد على أقوالهم[٥٧].

وعندما تبين لهم، بعد طول مراجعة، وبعد أن أتيح لهم وقت كافٍ للمناقشة والمداولة وتبادل الرأي، وهُيِّئَتْ لهم ظروف علمية تتمثل في مدهم

---

(٥٦) أسد رستم، **مصطلح التاريخ: بحث في نقد الأصول وتحري الحقائق التاريخية، وإيضاحها وعرضها فيما يقابل ذلك في علم الحديث**، ط ٣ (صيدا، لبنان: المكتبة العصرية، ١٩٥٥)، ص (أ). والمؤلف أستاذ للتاريخ مسيحي الديانة.

(٥٧) انظر مثلًا: كتاب **دعاة لا قضاة** المنسوب إلى الأستاذ حسن الهضيبي، وكتاب **الحكم وقضية تكفير المسلم**، لسالم البهنساوي، وكتب يوسف القرضاوي عن ترشيد الصحوة الإسلامية، وكتابي الشيخ جاد الحق علي جاد الحق والدكتور محمد عمارة عن كتاب **الفريضة الغائبة**، وكتاب رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح**، وكتاب **الإرهاب: جذوره، وأنواعه، وسبل علاجه: أبحاث ندوة مكافحة الإرهاب** (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٥)، وكتاب أبو العلا ماضي، **جماعات العنف المصرية وتأويلاتها للإسلام**، وكتاب الدكتورة سلوى العوًا، **الجماعة الإسلامية المسلحة ١٩٧٤ ـ ٢٠٠٤** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥)، وغيرها من الكتب في هذا الموضوع.

بما احتاجوا إليه من كتب التراث قديمه وحديثه، والتقوا بعلماء كثيرين، أفادوا من بعضهم وقت لقائهم، ولم يستفيدوا من بعضٍ آخر منهم، لكنهم استعادوا آراءهم في أثناء مناقشاتهم ومداولاتهم... عندما تهيأ لهم ذلك كله[٥٨]، وبدا لهم وجه خطإٍ فيما كانوا يدعون إليه، وينفذونه، ويعلّمون الشباب إياه، أُوتوا الشجاعة التي مكنتهم من أن يراجعوا أنفسهم، وينقحوا أفكارهم، ويصدروا مجموعة الكتب التي ذكرناها آنفًا، والتي يجمعها عنوان واحد هو سلسلة **تصحيح المفاهيم**. وكان هذا عملًا غير مسبوق في تاريخ الفكر الإسلامي: أن يرد قوم على أنفسهم، وينقضوا بأقلامهم ما كانوا يستندون إليه من حُجج، ويبينوا أن الصواب في خلاف ما اعتنقوه لنحو عقدين من الزمن. وقد بدأت هذه المراجعة تظهر علانية عندما أعلن أحد أعضاء الجماعة الإسلامية (محمد الأمين عبد العليم)، في قاعة إحدى المحاكم التي كان بعض أعضاء تلك الجماعة يحاكمون فيها، «مبادرة وقف العنف» التي سميت فيما بعد «مبادرة إنهاء العنف»[٥٩]، وكان هذا هو عنوان أول كتاب صدر في سلسلة كتب تصحيح المفاهيم التي تضمنت الموقف الفكري والفقهي الجديد للجماعة الإسلامية.

والحقيقة الثالثة: أن الجماعات التي انتهجت العنف المسلح سبيلًا لتغيير الأوضاع السياسية داخل الأوطان كانت متعددة المشارب، مختلفة المناهج، على نحو ما ذكرنا آنفًا، بحيث إن الباحث لا يكاد يجد جامعًا

---

(٥٨) ينبغي أن يذكر فضل جهاز أمن الدولة المصري ـ في ذلك الوقت ـ في تهيئة هذه الظروف المواتية لإنضاج هذا الفكر الجديد لدى القادة التاريخيين للجماعة الإسلامية ثم نشره بين أفرادها جميعًا.

إن الذي وفره هذا الجهاز من ظروف موضوعية، لهؤلاء الرجال المسجونين، آنئذ، كان عنصرًا لا يمكن الاستغناء عنه، أو التقليل من قيمته، في تحقيق هذا التحوّل الفكري والفقهي لديهم. انظر في الإشارة إلى بعض ذلك في مقالات: الدكتور ناجح إبراهيم (ورحل مهندس المبادرة بعد أن أدى الرسالة)، موقع الجماعة الإسلامية بتاريخ ٢٩ شعبان ١٤٣١هـ ١٠/٨/ ٢٠١٠م؛ والشيخ علي الشريف (اللواء أحمد رأفت وأفضال لا تنسى) الموقع نفسه بتاريخ ١١ رمضان ١٤٣١هـ ٢١/٨/ ٢٠١٠م؛ وصلاح إبراهيم (اللواء أحمد رأفت والذين كانوا معه) الموقع نفسه بتاريخ ٢ رمضان ١٤٣١هـ ١٢/٨/ ٢٠١٠م.

وهذه المقالات تبين بعض مآثر اللواء أحمد رأفت، نائب رئيس جهاز مباحث أمن الدولة في هذا الموضوع، وقد كُتبت بمناسبة وفاته ﷺ يوم الخميس ٢٤ من شعبان ١٤٣١هـ = ٥/٨/ ٢٠١٠.

(٥٩) المحكمة العسكرية العليا بالقاهرة، في الجلسة المنعقدة بتاريخ ٥/٧/١٩٩٧م.

فكريًا بينها إلا استباحتها الدماء المحرمة. ولو أن البحث اقتصر على جماعة واحدة منها لما استطاع أن يصنفها تحت عنوان من العناوين المعروفة في الفكر الإسلامي، ولكنها في مجموعها قد استدعت بغير شك جوانب من فكر الخوارج أثرت في مسلكها، فسوغت النظر إليها في مجموعها على أنها تمثل إحياءً معاصرًا لبعض فكر الخوارج، إن لم يكن كله فجُلُّه(٦٠).

* * *

مراجعات تنظيم الجهاد

وفي الوقت نفسه الذي كانت الجماعة الإسلامية تنشر فيه مراجعاتها، التي أسلفنا ذكرها، ظهر كتاب الدكتور كمال السعيد حبيب(٦١) بعنوان **الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة**(٦٢)، وقد سبق هذا الكتاب، بل سبق المراجعات كلها، محاولة جادة لإعادة النظر في الأفكار الجهادية، أو بالأحرى فكر الغلو والتكفير، تمثلت في دراسة نشرها كمال حبيب في العدد الأول من مجلة المنار الجديد الذي صدر في رمضان ١٤١٨هـ كانون

---

(٦٠) عندما كانت قناة الجزيرة الفضائية تذيع المحاضرات التي هي أصل هذا الكتاب، استمع الأخ الكريم المهندس أسامة حافظ إلى محاضرة منها، وخشي أن يكون وصف الخوارج الجدد، الذي جاء فيها على لساني، منطبقًا، عندي، بعناصره كلها على الجماعة الإسلامية، ومن نهج نهجها. وكتب في ذلك مقالًا بعنوان «الجماعة الإسلامية والخوارج الجدد» نشره على موقع الجماعة الإسلامية. وقد كتبت يومئذ معلقًا على نسختي المطبوعة من نص المقال ما يأتي: «كل ما قاله أسامة عن الخوراج القدماء صحيح، وكل ما قاله عن الجماعة الإسلامية صحيح». ولا مراء في أن الفوارق بين «الجماعة الإسلامية» وبين الخوارج القدماء، والذين استدعوا فكرهم في هذا العصر، كثيرة أهمها عدم ولوج الجماعة باب التكفير أصلًا، ورفضها فكرة التوقف ـ التي هي دون التكفير ـ وردها على أصحابها، غير أن الجامع بين الجماعة قبل المراجعات، أو قبل المبادرة، وبين سائر جماعات التغيير السياسي بالقوة من جانب، وبين الخوارج من جانب آخر هو أمر واحد يتمثل في استباحة الدماء المحرمة؛ ولهذا الجامع وحده أشرت إلى الذين حملوا السلاح على أنهم خوارج جدد. كما أن كلامنا يتناول كل الجماعات الإسلامية، وقد تلاقت بعض الجماعات ـ غير الجماعة الإسلامية ـ على فكرة التكفير فانطبق عليها وصف الخوارج من هذه الناحية، والله تعالى أعلم وأحكم.

(٦١) باحث في العلوم السياسية، كان قائدًا لتنظيم الجهاد خلفًا لمؤسسه الأردني سالم رحال الذي أبعد من مصر إلى الأردن. وكمال حبيب صاحب رؤية متميزة بين الذين اعتنقوا فكر الجهاد، وله إسهامات متطورة في الفكر الحركي والتنظيم السياسي.

(٦٢) كمال السعيد حبيب، **الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢).

الثاني/يناير ١٩٩٨ تحت عنوان: **الحركة الإسلامية المعاصرة: رؤية من الداخل**[٦٣].

وقد ناقش كمال حبيب في كتابه **تاريخ الحركة الإسلامية**، وانتقد كثيرًا من مواقفها ومنطلقاتها الفكرية ولا سيما طريقة تعامل هذه الجماعات مع القرآن والسنة، ومسألة التكفير، وهو يبرئ منها الجماعة الإسلامية تبرئة تامة؛ ومسألة الحاكمية، مبينًا أنها لا تعني الثيوقراطية في المفهوم الغربي بمعنى وجود رجال الدين الذين يتحدثون باسم الله، وأن أوامرهم ذات طابع مقدس لا يمكن مناقشته، مقررًا أن الحاكمية في الأدبيات الإسلامية الحديثة والمعاصرة تشير إلى أمرين: **أولهما**، الحكم على الواقع المعاش بالجاهلية، **وثانيهما**، السعي إلى تغيير هذا الواقع وإقامة حكم إسلامي بديل. ويرى أن هذه المسألة مما تتفق عليه الجماعات الإسلامية المعاصرة، **وأنها تعني الحكم على الأنظمة الحاكمة بالكفر**، كما تعني ضرورة إقامة الدولة الإسلامية بديلًا لها؛ وناقش كمال حبيب مسألة الخروج على الحاكم مكتشفًا أن الجماعات الإسلامية **طورت فكرة الكفر أو الظلم أو الفسق الذي يطرأ على الحاكم فيبطل إمامته إلى موقف جديد ينظر إلى المجتمع بأسره**؛ وذكر أن الخروج على الحاكم ارتبط في فكر الجماعات الإسلامية بقتال الطوائف التي تساعده خصوصًا الشرطة، وهذا الحكم على الأنظمة بالكفر، ثم تطوير فكرة الكفر أو الظلم أو الفسق إلى موقف يشمل المجتمع بأسره، يعنيان **تكفير المجتمع** وهو لا يصح في مجتمع جمهوره من المسلمين. وإذا كان ما يقوله كمال حبيب صحيحًا فإن مقولة أسامة حافظ، التي نقلناها آنفًا، تقتضي نظرًا جديدًا.

وكتاب الدكتور كمال السعيد حبيب يدعو بشدة إلى نبذ ممارسة العنف بشكل تام تجاه السلطة والمجتمع، وإلى الانعطاف نحو تحويل طاقة العنف المتجه إلى السلطة إلى طاقة عمل تجاه المجتمع في مجالات الدعوة والعمل الاجتماعي والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بشكل

---

(٦٣) لخصنا هذه المحاولة وعلقنا عليها في: العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص١٦٨.

سلمي؛ وهو يقرر في مقدمته أن الحركة الإسلامية المعاصرة مدعوة بقوة إلى المراجعة والاستفادة من خبرات ما حدث في الواقع منذ بداية السبعينيات من القرن العشرين، ويحدد مقصوده بالمراجعة بأنه «الاجتهاد في القضايا المتصلة بالجانب المتغيّر من الحياة دون أن يمس ذلك المبادئ والثوابت الإيمانية والعقدية بل إن التمسك بها والقبض عليها هو الزاد الذي ينير الطريق إلى المراجعة»[٦٤].

* * *

وبعد دعوة كمال حبيب بنحو تسع سنوات، وبعد مراجعات الجماعة الإسلامية بنحو خمس سنوات، ظهرت مراجعات تنظيم الجهاد بعنوان وثيقة **ترشيد العمل الجهادي في مصر والعالم** التي كتبها الدكتور السيد إمام ابن عبد العزيز الشريف المعروف بعبد القادر بن عبد العزيز والمشتهر باسم الدكتور فضل[٦٥].

وقد تضمنت هذه الوثيقة مراجعةً لمسلك (تنظيمات) الجهاد، أو بعبارة أخرى المجموعات الجهادية في العمل الإسلامي، وجاء في مقدمتها إن تعدد مسالك الجماعات الإسلامية أدّى إلى الصدام مع السلطات الحاكمة في بلادها، أو مع الدول العظمى ورعاياها باسم الجهاد في سبيل الله تعالى، من أجل رفعة شأن الإسلام[٦٦]. وقُتِل من لا يجوز قتله من المسلمين ومن غير المسلمين، وجرى إسراف في الاحتجاج بمسألة التترس[٦٧] لتوسيع دائرة

---

(٦٤) حبيب، المصدر نفسه، ص٧ ـ ٨. وما أحلنا فيه عليه يراجع فيه كتابه ص٧٧ وما بعدها.

(٦٥) هذه الأسماء الثلاثة التي كان يستعملها الدكتور فضل في مسيرته مع تنظيم الجهاد، واسمه الصحيح هو السيد إمام والاسمان الآخران حركيان. وقد اشتهر وصفه «بمُنظِّر تنظيم الجهاد» أو «مُنظر الجهاديين». وقد أتم الدكتور فضل كتابة هذه الوثيقة في شهر صفر ١٤٢٨هـ آذار/ مارس ٢٠٠٧م، ولديَّ نسخة منها مهداة إليَّ بتوقيعه.

(٦٦) وقع الصدام المذكور مع الجماعات التي اتخذت مسلك العنف المسلح سبيلًا للإصلاح، وقد نبهنا في مطلع هذا الفصل إلى قابلية هذا الأمر للتكرار كلما توافرت أسبابه الموضوعية.

(٦٧) هذه مسألة فقهية صورتها أن يكون بين أيدي الأعداء مسلمون يجعلونهم في مواجهة الجيش المسلم الذي يقاتلونه، كأنهم يتخذونهم دروعًا بشرية؛ فأباح عدد من الفقهاء قتل هؤلاء المسلمين إذا لم يمكن الوصول إلى العدو إلا بذلك.

القتل، واستحلت أموال المعصومين، وخُرِّبت الممتلكات، ولا شيء يجلب سخط الرب ونقمته كسفك الدماء وإتلاف الأموال بغير حق.

وأعلنت الوثيقة أن هذه مخالفات شرعية أدّت إلى مفاسد غير مقبولة، وأنها وقعت عن جهل بالدين، أو تعمد، أدّى إلى أن مرتكبيها لا أقاموا الدين ولا أبقوا على الدنيا(٦٨).

ونفت الوثيقة أن يكون مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة» من المبادئ المشروعة في الإسلام، لأن المسلم يتعبد لله تعالى بالوسائل كما يتعبد إليه بالغايات، فمهما كانت الغاية نبيلة ومشروعة فإن الوسيلة إليها يجب أن تكون كذلك، وإلا كان الفاعل مخالفًا لقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: ٢٧]. وكان مخالفًا لقول النبي (ﷺ): «من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد»(٦٩).

وتوجب الوثيقة على المجاهدين طلب العلم الشرعي بالتعلم، الذي طريقه سؤال الأمناء من أهل العلم، وتقرر أنه لا يجوز، لغير المؤهلين تأهيلًا شرعيًا من أفراد الجماعات الجهادية، تنزيل ما في بطون كتب السلف من أحكام مطلقة على واقعنا الحاضر... ولا تجيز العمل بما في كتب العلم إلا بفتوى من مؤهل لذلك، بصير بالشرع، وبحقيقة الواقع... «ولا يجوز لغير المؤهل أن يقود مثله في عدم الأهلية لخوض صدامات باسم الجهاد، فإن الاحتياط في أمور الدماء والأموال في غاية الوجوب»(٧٠).

ومما جاء في الوثيقة أنه «من الغرور أن يرى الإنسان في نفسه ما ليس فيها فيكون (كلابس ثوبَيْ زور). ومن الغرور أن يلتزم المسلم بدينه اليوم ويصير في بضع سنين مفتيًا لإخوانه، وخبيرًا عسكريًا يقودهم من مهلكة إلى مهلكة. وبناء على ما سبق نرى عدم جواز تغيير المنكرات

(٦٨) وثيقة ترشيد العمل الجهادي في مصر والعالم، ص٧.

(٦٩) متفق عليه عن عائشة (ﷺ)، البخاري حديث (٢٦٩٧) ومسلم حديث (١٧١٨) واللفظ في المتن لمسلم. والنقل من الوثيقة ص١١.

(٧٠) ص١٤ من الوثيقة.

باليد إلا لذي سلطان في سلطانه، كالأب في أهل بيته، أو لإنقاذ مسلم من مهلكة لا تتدارك، كما نرى عدم جواز الصدام مع السلطات الحاكمة في بلدان المسلمين من أجل تطبيق الشريعة باسم الجهاد... وإنما تجب الدعوة بالحسنى، فإن عجز عنها المسلم ففي الصبر خيار وأجر»[٧١].

وتنهى الوثيقة عن الخروج على الحكام بالقوة، باسم الجهاد في سبيل الله، ومن أجل تحكيم شريعة الإسلام في تلك البلاد. وبعد أن يشرح الدكتور فضل هذا المعنى ويدلل عليه يقول: «**فإننا لا نرى أن الصدام مع السلطات الحاكمة في بلاد المسلمين باسم الجهاد هو الخيار المناسب للسعي لتطبيق الشريعة**»[٧٢].

وتُحرِّمُ الوثيقة التعرض بالأذى، من قتل أو نهب أو غيره، للأجانب، والسياح القادمين، أو [غير المسلمين] المقيمين، في بلاد المسلمين[٧٣].

وتعتبر الوثيقة العمل الحربي في ديار غير المسلمين، عندما يدخلها المسلمون بأمان منهم، خيانة وغدرًا لا يجوز شرعًا لقول النبي (ﷺ): «إنا لا يصلح في ديننا الغدر»[٧٤].

وتنتهي الوثيقة إلى عدم جواز تكفير عامة الناس في بلاد المسلمين، وإلى أن الشريعة لم تبح لآحاد الرعية معاقبة الناس تعزيرًا، أو إقامة الحدود عليهم، وإلى أن الصدام مع السلطات الحاكمة لا يحقق أية مصلحة شرعية، ولذلك فإنه لا يجوز[٧٥].

وبمجرد أن ظهرت هذه الوثيقة ونشرت في بعض الصحف، كتب أيمن الظواهري كتابًا بعنوان التبرئة[٧٦] يرد فيه على ما ساقه الدكتور فضل من آراء

---

(٧١) الوثيقة، ص١٩ ـ ٢٠.

(٧٢) الوثيقة، ص٣٠ ـ ٣١

(٧٣) الوثيقة، ص٣٨.

(٧٤) لم أجد الحديث بهذا النص، لكن تحريم الغدر مجمع عليه، وفي الحديث المتفق عليه عن عبد الله بن عمر أن: «لكل غادر لواء يرفع يوم القيامة، يقال هذه غَدْرَةُ فلان» البخاري حديث (٣١٨٦)، ومسلم حديث (١٧٣٦).

(٧٥) الوثيقة، ص٥٩ وما بعدها، و٩٨.

(٧٦) كتبه أيمن الظواهري في شهر المحرم ١٤٢٩هـ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٨.

وأدلة وحجج لمراجعاته لفكر تنظيمات الجهاد، وأضاف أيمن الظواهري إلى عنوان كتابه عنوانًا تفصيليًا هو: **رسالة في تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف**، ولم يكن رد فعل الدكتور فضل أقل سرعة من رد فعل أيمن الظواهري، على وثيقته، إذ لم تمض ثلاثة أشهر حتى أصدر كتابًا بعنوان **مذكرة التعرية لكتاب التبرئة** وشرح مضمونها بعبارة: «وهي مذكرة لتعرية أباطيل أيمن الظواهري في كتابه التبرئة الذي كتبه ردًا على وثيقة ترشيد العمل الجهادي للدكتور فضل»[٧٧].

وفي المدة من ٢٠٠٩/٨/١٩ إلى ٢٠٠٩/٩/٥ نشرت صحيفة الشروق نصًا حول المراجعات بعنوان: «**وثيقة البديل الثالث بين الاستبداد والاستسلام**» كتبه عبود وطارق الزمر، حددا فيه موقفهما من المراجعات، وأن المقصود منها يجب أن يكون تأسيس رؤية إسلامية جديدة للتعامل مع المستجدات الكبرى والتحديات الجسام، وتهيئة المجتمعات الإسلامية لمناهضة مشاريع التغريب والإلحاد، والمشروع الأمريكي الإسرائيلي، وبناء موقف موحد، مع كل المعنيين بالشأن العام، للدفاع عن ديننا وهويتنا وأوطاننا، وإعطاء فرصة للأنظمة السياسية العربية والإسلامية كي توفق أوضاعها وتوقف حربها على الصحوة الإسلامية، والعمل على تحويل هذه المراجعة إلى نظرية عمل متكاملة تتعامل مع كل معطيات المرحلة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... دون تراجع عن الأهداف العليا للصحوة الإسلامية[٧٨].

ولا تفوتنا الإشارة إلى تعليق مهم على وثيقة «**البديل الثالث**» صدر عن الدكتور هاني السباعي، مدير مركز المقريزي للدراسات التاريخية في لندن وقد نشره على موقع المركز[٧٩] في ١٢ شوال ١٤٣٠ الموافق ٢٠٠٩/١٠/١ انتقد فيه تلك الوثيقة انتقادًا تفصيليًا وانتهى إلى أنها ليست إلا صورة مستنسخة من البديل الثاني (الاستسلام) وبالتالي فهي لا تقدم ـ عنده ـ بديلًا

---

(٧٧) أتم كتابتها في ١٧ ربيع الأول ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨/٣/٢٣.

(٧٨) صحيفة الشروق المصرية، العدد ٢٠٠ (بتاريخ ٢٠٠٩/٨/١٩)؛ العدد ٢٠٥ (بتاريخ ٢٤/ ٢٠٠٩/٨)، العدد ٢٠٧ (بتاريخ ٢٠٠٩/٨/٢٦)؛ العدد ٢١٠ (بتاريخ ٢٠٠٩/٨/٢٩)؛ العدد ٢١٢ (بتاريخ ٢٠٠٩/٨/٣١)؛ العدد ٢١٤ (بتاريخ ٢٠٠٩/٩/٢)، والعدد ٢١٧ (بتاريخ ٢٠٠٩/٩/٥).

(٧٩) <http: //www.almaqreze.net>

على ما يزعم صاحباها وإنما تقدم طرحًا مكررًا لطريق استسلام الجماعات الإسلامية للاستبداد الذي تفرضه الحكومات. ولا يماري أحد في أن لمثل هذا التفكير جذورًا داخل الجماعات الإسلامية المختلفة لكن التعبير عنه لا يتم بطريقة معلنة إلا نادرًا كما فعل هاني السباعي.

وكان الدكتور طارق الزمر قد أصدر كتابه: مراجعات لا تراجعات[٨٠] بين فيه أن المراجعات ليست دليلًا على الضعف والتراجع... بل هي علامة على القوة والنضج، ودليل على الشجاعة والرشد، كما أنها واجب شرعي يُمليه علينا ديننا بمقتضى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡتَنظُرۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ لِغَدٖۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الحشر: ١٨]. ويتميز كتاب طارق الزمر بأنه يتوجه إلى المستقبل في تَلَفُّتِه إلى الماضي، وبعبارة أخرى أنه لم يتوقف عند ما تضمنته المراجعات من تصويب للفكر السياسي وللموقف الفقهي، ولكنه أخذ يضع الخطط ـ أو بالأحرى الآمال ـ التي يرى أنها تخرج بالحركة الإسلامية من ضيق العمل السري والصراع مع الحكومة أو الحكومات، إلى سعة العمل الإسلامي العام الذي يقود إلى إصلاح أوضاع البلاد كلها.

وليس من غرضنا أن نناقش الخلاف بين طرفي موقفي التنظيمات الجهادية، المؤيدين للمراجعة التي صنعها الدكتور فضل والمعارضين لها، فذلك يطلب في مظانّه من كتبهم ومواقعهم على الشبكة الدولية للمعلومات والاتصالات (الإنترنت).

ولكنه من الواجب علينا أن نقدر الشجاعة الأدبية، النادر وجودها في الناس، التي أدت بالعلماء، من أبناء الجماعة الإسلامية، ومن أبناء جماعة الجهاد، إلى بذل الجهد الفكري والفقهي المضني، الذي صدرت عنه تلك المراجعات، بصدقٍ وإخلاصٍ. ولا يجوز أن ننسى، في هذا الصدد، أن أبناء هذه الجماعات كانوا يَصدرون في ممارستهم للعنف عن اقتناع فكري وفقهي بجواز هذه الممارسة، أو وجوبها. ثم لما تبين لهم عدم صحة الاستدلال الذي أدّى بهم إلى ذلك رجعوا إلى الصواب،

(٨٠) طارق الزمر، مراجعات لا تراجعات (القاهرة: دار مصر المحروسة، ٢٠٠٨).

وبيّنوه، مستدلين عليه بالأدلة الفقهية والفكرية التي تثبت صحته. وقد تحول العنف ـ في بعض الأوقات ـ إلى نوع من الثأر المتبادل المتوالي بين الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد من جانب، وبين رجال الأمن من جانب آخر؛ غير أن هذه العمليات الثأرية لم تصدر عن موقف فقهي وإنما كانت سلوكًا خاطئًا من أسبابه لجوء الشرطة إلى التصفية الجسدية، وتشريد الأسر، الذي أصاب شباب الجماعات الإسلامية وكهولها، وبخاصة في صعيد مصر.

وكأن لسان حالهم، في تلك العمليات، ولسان حال الشرطة أيضًا قول العربي القديم: «القتل أنفى للقتل». وقد جاءت الشريعة الإسلامية بإبطال هذه القاعدة المفترضة وأحلت محلها: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩]. وقاعدة: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾ [المائدة: ٤٥]، فلما تبينت لهم تلك الحقيقة الدينية كفوا أيديهم، ومضوا في الطريق إلى الإصلاح السلمي.

ولا مراء في أن تبيُّنهم هذه الحقيقة قد سوَّغ مراجعاتهم الفقهية وأكد صحتها، فما صدر عن فقه وفكر عولج وصحح بالفقه والفكر، وما كان نتيجة نزعة إنسانية جِبِلّية لن يتكرر طالما لم يكن له من الواقع داعٍ يسوِّغه، أو يدفع إليه.

ولا يجوز الالتفات إلى مزاعم بعض الإعلاميين والسياسيين الذين شككوا في صدق المراجعات وحقيقة دوافعها، فقد صدر هؤلاء عن موقف مناوئ للجماعات الإسلامية كافة، وليس لمن حمل السلاح منها وحده، وصدروا عن موقف رافض لاستيعاب ذوي التوجهات الإسلامية ـ على تنوعهم والتباين في أفكارهم ـ في الحياة السياسية والثقافية المصرية رفضًا مطلقًا. وقد كتب الدكتور ناجح إبراهيم، في إهداء إحدى نسخ كتابه الحاكمية: «إن هذا الكتاب يصحح مسيرة أكثر من خمسين عامًا من الأفكار الخاطئة للحركات الإسلامية، كلها خرجت من مصر، تكفر الحكام وأعوانهم ثم بعد ذلك بالضرورة [توجب] الخروج عليهم... ولكنني مؤمن أن الله

سيظهر الحق ولو بعد حين»[81].

* * *

والحاصل أن ما أدت إليه مراجعات الجماعات الإسلامية من نبذها العنف واتخاذها الدعوة سبيلًا للعمل العام، وضعها مع جماعات أخرى في ميدان العمل الإصلاحي تعمل لتحقيق مصالح الأمة الإسلامية، وهذه الجماعات يسعها المجتمع باختلاف مناهجها الرامية إلى تحقيق أهدافها في معارضة فساد الحكم وأخطائه دون الدعوة إلى الدخول في صدام مسلح مع الحكومات.

ويبقى لأصحاب هذه المراجعات أن إجراءها، والدعوة إلى قبولها في أوساط الجماعات الإسلامية كان شجاعة هائلة تحسب لهم.

غير أنه من الضروري أن نذكر أن مراجعات الجماعة الإسلامية، ومراجعات الجهاد لا تعني انتهاء العنف المنسوب إلى الإسلام إلى غير رجعة، ذلك أن الظروف الموضوعية التي تؤدي إلى ظهور تيارات العنف المستظل بمظلة الإسلام لا تزال قائمة، كما كانت وقت ظهور هذه التيارات، في أوائل الثمانينيات من القرن العشرين.

والفكر الذي غَذَّى تلك التيارات لا يزال مسطورًا في الكتب، مرددًا على كثير من الألسنة، قادرًا على إقناع الأغرار، من الفتيان والفتيات، بأنه صحيح صائب منتج.

ومواجهة هذا الفكر تقتضي في كل جيل فكرًا مناوئًا له، مستندًا إلى أصول الإسلام التي يقبلها الكافة، ولا يملك معارضتها إلا جاحد أو معاند، وهذا هو نصيب العلماء والمفكرين من هذه المواجهة.

وعلى الدولة نصيب آخر هو أكبر أثرًا، وأقوى فعلًا، مما يصنعه أهل الفكر بالأقلام والألسنة، هذا النصيب متعلق بالظروف السياسية (الحكم الديمقراطي، وتوفير الحريات وضمان الكرامات) والظروف الاقتصادية (توفير

(٨١) كلام ناجح إبراهيم منقول من كتابته بخطه في إهدائه نسخة من الحاكمية إلى الدكتورة سلوى العوًا. انظر أيضًا: العوًا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص١٧٤ ـ ١٨٦.

فرص العمل الكافية لملايين العاطلين، وتصحيح مسيرة التنمية بحيث تنال كل بقعة من أرض الوطن نصيبها منها) والظروف الثقافية (بحيث لا يسمح لأحد بالنيل من دين الأمة ـ أو أديانها ـ ولا بالتشكيك في ثوابت عقائدها، ولا بادعاء هوية ثقافية منفصلة عن الدين، مائعة الحدود، مقطوعة الجذور عن تاريخنا وحضارتنا، ولا يلاحقُ الشباب المسلم لمجرد اعتبار هذا الإسلام شبهة توجب الملاحقة).

ولهذه المسائل تفصيلات طويلة، ليس هنا محل إبداء القول فيها، لكن التنبيه إلى أصولها المذكورة واجب، والتنبه إليها ضرورة لا يملك المرابطون على ثغور الوطن أن يغفلوا عنها أو يهملوا أثرها.

(٥)
الشيعة الإمامية

الشيعة اسم خاص للذين يتولون عليًا وأهل بيته (ﷺ) أجمعين؛ وهذا عرف حادث ليس من أصل اللغة، إنما الأصل اللغوي أن الشيعة هم القوم الذين يجتمعون على الأمر، فكل قوم اجتمعوا على أمرٍ فهم شيعة، ومعنى شايع فلان فلانًا تابعه وقوّاه، فالشيعة من يتقوى بهم المرء، ويقال شاع الخير أي كثُر وقوي، وشاع القوم أي انتشروا وكثروا، وشَيَّعتُ النار بالحطب أي قويتها به[1].

وفي القرآن الكريم ورد لفظ الشيعة ومشتقاته إحدى عشرة مرة، فمن ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى ٱلرَّحْمَٰنِ عِتِيًّا﴾ [مريم: ٦٩] والشيعة هنا الجماعة أو الفرقة.

وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِن شِيعَتِهِۦ لَإِبْرَٰهِيمَ ۞ إِذْ جَآءَ رَبَّهُۥ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الصافات: ٨٣ ـ ٨٤] ومعنى الشيعة هنا أهل الملة أو العقيدة.

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى شِيَعِ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الحجر: ١٠] والشيع هنا الأمم والجماعات التي أرسلت إليها الرسل.

وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ ۚ إِنَّمَآ أَمْرُهُمْ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٩] والشيع هنا الجماعات المتخالفة التي يُكفِّر بعضها بعضًا، كل جماعة تُكَفِّرُ أختها. وهذا وإن كان

(١) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مادة (شيع).

وقع في الملتين قبلنا، اليهود والنصارى، فإنه قد وقع كذلك في هذه الأمة عندما استباح بعضهم تكفير بعض.

ومن ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْيِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٤] والشيع هنا هم الطوائف والطبقات.

وقول الله تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِم مِّن قَبْلُ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ فِى شَكٍّ مُّرِيبٍۭ﴾ [سبأ: ٥٤] والأشياع هنا الأمثال والنظراء بمعنى أشباههم من كفار الأمم السابقة.

ولا علاقة بين لفظ شيعة ومشتقاته الوارد في الآيات القرآنية وبين المدرسة الفكرية الشيعية، التي يجمعها تولي آل بيت رسول الله (ﷺ) واتباعهم في الفقه والفكر، إلا من حيث اللغة وحدها، دون سائر المعاني، المتعلقة بالمدح أو القدح، التي تتضمنها الاستعمالات القرآنية، في السياقات المختلفة.

* * *

أصل النشأة

نشأت المدرسة الشيعية بعد وقعة صفين، وبوجه خاص، بعد أن لم يستطع الحكمان (أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص) تنفيذ الحكم الذي اتفقا عليه[٢]. وعن الخلاف الذي أعقب التحكيم نشأت فرقة الخوارج بتفرعاتها التي ذكرناها في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

---

(٢) كان قضاء الحكمين أن يرد الأمر إلى النفر الذين توفي رسول الله (ﷺ) وهو عنهم راضٍ، ممن لم يشاركوا في القتال بين الصحابة، ولا شاركوا في الخروج على ذي النورين عثمان بن عفان (رضي الله عنه) ولا انحازوا إلى أحد الفريقين بعد انتهاء القتال في صفين. انظر في شأن التحكيم: العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، السابق، ص٩٤ ـ ١٠٢؛ والقاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، العواصم من القواصم، السابق، ص٤١٩؛ ويقول الحافظ الذهبي في هذا الشأن «فاجتمع الحكمان بدُومة الجندل... فلم ينبرم أمر». انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ دول الإسلام (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤)، ص٢٩.

وفي هذا الوقت نفسه بويع علي (ﷺ) بيعة جديدة ممن بقوا على رأيه والولاء له بعد التحكيم، فقالوا: «في أعناقنا بيعة ثانية لك. نحن أولياء من واليت وأعداء من عاديت»[٣].

لكن هذه البيعة لم تكن كافية لظهور الشيعة: تجمعًا فكريًا، أو مذهبًا فقهيًا، أو فرقًا متعددة، كما جرى في مدىً تاريخيٍ طويل، ذلك أن المذهب الشيعي يرتبط أساسًا بمسألة وجدانية أو عاطفية هي حب آل البيت (ﷺ)، ومن ثم فقد استغرق استحكام هذه العاطفة في النفوس، ثم صياغة الآراء التي ظهرت نتيجة لها، ومحاولة ردها إلى أصول يقبلها الرأي العام بين جماهير المسلمين، استغرق ذلك كله زمنًا ليظهر المذهب الشيعي ـ بتفرعاته ـ كما نعرفه اليوم. وأسهم في ذلك عاملان: **أحدهما**، الحوادث التاريخية التي أدت إلى تزايد الشعور بعاطفة الولاء والحب لعليٍّ وآل بيته (ﷺ). أعني النتائج السيئة التي آل إليها جهاد علي (ﷺ) في أيام خلافته، التي انتهت باغتياله، بيد عبد الرحمن بن مُلجَم الخارجي، في رمضان سنة ٤٠ للهجرة؛ ثم تَنَازُلُ خامس الراشدين[٤]، الحسن بن علي (ﷺ)، لمعاوية بن أبي سفيان، في شهر جمادى الأولى من سنة ٤١ للهجرة (وقيل في ربيع الأول)، عن الخلافة؛ ثم قسوة الأمويين على أنصار عليٍّ وحزبه منذ تنازُلِ الحسن إلى استشهاد الحسين (ﷺ)، بعد خروجه على يزيد بن معاوية، في العاشر من المحرم سنة ٦١ من الهجرة في كربلاء. تلك كانت الأحداث التي رسخت العامل العاطفي، وميزت المنتمين إلى مذهب التشيع بكثير من الصفات الباقية فيهم حتى اليوم.

وكان العامل الثاني، في تميز الشيعة عن جمهور الأمة الإسلامية، هو ما أحدثه دخول الموالي في الإسلام، وبوجه خاص موالي الفرس، من آثار اجتماعية واقتصادية وثقافية، فقد عضد جمهور هؤلاء الموالي فكرة التشيع

---

(٣) أبو الحسن عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، السابق، ص٤٤٢.

(٤) جرت عادة الكتاب والمحاضرين على الوقوف بوصف «الرشد» عند الأربعة الخلفاء: أبي بكر، وعمر، وعثمان وعلي. ولا مراء في أن إلحاق الحسن بن علي بهم إلحاق صحيح، فقد استقام على ما كانوا عليه، ﷺ أجمعين، ولم يغيِّر ولم يبدّل. وعلى ذلك فإن عمر بن عبد العزيز يكون سادس الراشدين لا خامسهم كما يشار إليه عادة. وقد أفدت هذه الفائدة من علم الأخ العلامة النابه الذكر الدكتور محمد هيثم الخياط.

لأسباب ذاتية وتاريخية لا محل لإيرادها هنا(٥).

وقد كان من أثر بروز الجانب العاطفي عند الشيعة أن ظهر في تآليفهم، وأشعار شعرائهم ما يجل عن الحصر من حديث عن محبة آل البيت، وفضائلهم ومآثرهم، وأثر محبتهم في قرب العبد من الله تعالى. ولا ريب في أن محبة آل بيت النبي (ﷺ) أمر يجمع المسلمين كافة، غير أن الشيعة يتميزون فيه بقدر زائد على مجرد المحبة يعرفُهُ من يقف على مؤلفاتهم التاريخية والأدبية.

* * *

مدارس الشيعة الإمامية

انقسمت الشيعة انقسامات عديدة أنتجت فرقًا سياسية قوية بلغت نحو عشرين فرقة(٦).

وقد بادت هذه الفرق جميعًا ولم يبق منها إلا ثلاث جماعات من **الشيعة الإمامية هي:**

الاثنا عشرية (الجعفرية)، والزيدية، والإسماعيلية.

والجامع بين هذه المدارس الثلاث قولها: **بأفضلية علي (رضي الله عنه) على** سائر الصحابة رضوان الله عليهم، **وأحقيته في الخلافة بعد النبي (ﷺ) وأن** كل من تولاها قبله قد ظلَمَهُ حقَّهُ، **وانحصار الخلافة في ذريته، من بعده، من ولد فاطمة** (رضي الله عنها) بنت رسول الله (ﷺ)، **وانتقال الخلافة بالنص مِنَ الإمام القائم إلى مَنْ يليه؛** على خلاف بينهم، فيمن تتسلسل فيهم الخلافة بعد علي (رضي الله عنه). وهذا الجامع الرابع، أعني انتقال الخلافة بالنص، يجمع الإمامية والإسماعيلية دون الزيدية، لأنهم لا يرون أن الإمامة أو الخلافة تنتقل

---

(٥) أحمد أمين، فجر الإسلام، السابق، ص٢٦٩ ـ ٢٧٨؛ وله أيضًا ضحى الإسلام، ج ٣، ص٢٧٧ ـ ٢٨٠، ومحمد ضياء الدين الريس، النظريات السياسية الإسلامية، ط ٤ (القاهرة: دار التراث، ١٩٦٧)، ص٥٧ ـ ٦١.

(٦) عبد القاهر البغدادي، الفَرْقُ بين الفِرَق، السابق، ص١٥ وما يليها، وأبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، السابق، ص١٦ وما يليها، وهو يذهب إلى أن الإمامية خمس وعشرون فرقة.

بالنص، وإنما هي جائزة في كل فاطمي عالم شجاع سخي زاهد قادر على القتال يخرج مطالبًا بحقه في الإمامة[٧].

وإذا كان الصحيح الذي تؤيده الأدلة التاريخية هو ما ذكرناه عن نشأة الشيعة، على أثر انتهاء الحرب في صفين، من أولئك الذين بقوا حول علي (ﷺ)، وأن تبلور المدرسة الشيعية استغرق زمنًا غير قصير لأسباب متعلقة بنشأتها نفسها، وبأساسها العاطفي؛ فإنه ينبغي أن نشير إلى رأي يقول به بعض علماء الشيعة مؤداه أن التشيع كان معروفًا منذ زمن الرسالة النبوية، و«الوجود الشيعي قديم قدم الدعوة الإسلامية، فهو يواكب بعثة الرسول (ﷺ) من بدايتها، هذا ما تؤكده النصوص الواردة على لسان النبي (ﷺ) التي تكتظ بها كتب السنن، والمتعلقة بالإمام علي وآل البيت (ﷺ)، هذه النصوص جعلت للإمام ولآل البيت خصوصية، ومن جانب آخر دفعت الكثير من الصحابة إلى التشيع لهم والالتفاف حولهم والاستظلال بظلهم»[٨]، وأورد سيد هادي خسرو شاهي في تأييد ذلك حديثين رواهما الإمام مسلم: **أولهما**، هو قول النبي (ﷺ): «. . . وأنا تارك فيكم ثقلين: أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به. وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، قالها ثلاثًا»[٩] ثانيهما، هو قول علي (ﷺ): «والذي فلق الحبة وبرأ النسَمة إنه لعهد النبي الأمي (ﷺ) إليّ أن لا يحبني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق»[١٠].

فأما الحديث **الأول**، فإن المراد به الوصية بآل بيت النبي (ﷺ)، فلا

---

(٧) محمد بن علي الشوكاني، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار** (القاهرة: وزارة الأوقاف المصرية، ١٩٨٨)، ج ٤ ص٤٧٢؛ السيد التقي العباس بن أحمد الحسني، **تتمة الروض النضير**، ط ٢ (الطائف: مكتبة المؤيد، ١٩٦٨)، ص١٧ وما يليها.

(٨) صاحب هذا الكلام هو صديقنا العزيز، بل أخونا الحبيب، العلامة حجة الإسلام سيد هادي خسرو شاهي، أحد المفكرين الشيعة الأعلام، درس الفلسفة والفقه، ثم كان سفيرًا لبلاده في الفاتيكان وأماكن أخرى ثم في مصر، وهو الآن يلزم الحوزة العلمية بالإضافة إلى عمله بوزارة الخارجية الإيرانية. وما نقلناه عنه هو مطلع تقديمه لكتاب أخينا الجليل وجارنا الكريم الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم الفيومي، ﷺ. انظر: محمد إبراهيم الفيومي، **الشيعة العربية والزيدية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢)، ص٧.

(٩) رواه مسلم عن زيد بن أرقم، حديث (٢٤٠٨).

(١٠) رواه مسلم عن علي ﷺ حديث (٧٨).

يُؤْذَونَ ولا يُحْرَمُون حقوقهم، ولا يهانون، حاضرين كانوا أم غائبين، وكأن فيه نبوءة بأن بعض الناس قد يقعون في ذلك فحذّرهم رسول الله (ﷺ) منه بقوله: «اللهَ اللهَ في أهل بيتي». وأرجح الأقوال عند أهل العلم أن نساء النبي (ﷺ) يدخلن في أمر النبي باحترام أهل بيته وإكرامهم، ولكنهن لا يدخلن فيمن حُرِّمت عليهم الصدقة، وهم أهل بيته بالمعنى الضيق(١١).

وأما الحديث الثاني، فإن معناه أن من عرف قرب عليٍّ (ﷺ) من رسول الله (ﷺ)، وحب النبي له، وسابقته في نصرة الإسلام، ثم أحبه، لذلك كله، كان هذا دليلًا من دلائل صحة إيمانه، وصدقه في إسلامه، لسروره بظهور الإسلام نصرته، ومن أبغض عليًا، على الرغم من علمه بذلك كله، كان بغضه إياه دليلًا على نفاقه وفساد سريرته(١٢).

والنفاق هنا ليس هو نفاق الدين، الذي يُخْرِجُ صاحبَه من الملة، ويجعله في الدَّرْك الأسفل من النار، إنما هو نفاق العمل، الذي هو ذنب كبير تجب التوبة منه، والإقلاع عنه، ويغفره الله لمن شاء من عباده بأنواع مكفِّرات الذنوب، أو بفضله ـ سبحانه ـ ورحمته.

ولا شك في أنه لم تكن بالمسلمين فُرقة قبل موقعة صفين، وأنهم كانوا، منذ البعثة النبوية إلى تلك المعركة، أمة واحدة، على قول واحد في جميع المسائل الفكرية والعقدية، ولم يكن بينهم خلاف إلا في بعض فروع الفقه واجتهاداته، وهو خلاف لا يفرق بينهم ولا يوجب تميزهم بعضهم عن بعض(١٣).

وإذا صح ذلك، وهو صحيح لا ريب فيه، فإنه يستحيل أن يكون النبي (ﷺ) قد أرشد إلى التشيع أو دعا إليه بمثل الأحاديث سالفة الذكر، إنما مقصودها هو ما فهمه العلماء منها، من توقير آل البيت واحترامهم وحب

---

(١١) أبو الفضل عياض بن موسى، القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق الدكتور يحيى إسماعيل (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٨)، ج ٧، ص٤١٩ ـ ٤٢٠؛ النووي، شرح صحيح مسلم، السابق، ج ١٥، ص١٨٠.

(١٢) القاضي عياض، المصدر نفسه، ج ١، ص٢٣٤، والنووي، المصدر نفسه، ج ٢، ص٦٤.

(١٣) عبد القاهر البغدادي، الفَرْقُ بين الفِرَق ص١٤، والأشعري، مقالات الإسلاميين، السابق، ص٢ ـ ٥.

عليٍّ (ﷺ) وإجلاله، وقد كان هذا سمة كل المسلمين في الصدر الأول قبل ظهور التعصب الممقوت.

والذهاب إلى وجود الشيعة من عهد النبوة يقود إلى التساؤل عمن كان التشيع يومئذ يواجهه؟ اللهم إلا إذا أريد القول: إن من لم يتشيع فليس بمسلم، وهذا لا يقول به أحد، وإخواننا الإمامية، وأخونا سيد هادي خسرو شاهي، هم أبعد الناس عن هذا القول وأبرؤهم منه، والحمد لله.

كما أيد سيد هادي خسرو شاهي كلامه بذكر أسماء نحو عشرين صحابيًا، ممن ناصروا عليًا (ﷺ) في موقعتي الجمل وصفين، وبقوا معه ـ سوى من استشهد منهم ـ بعد موقعة صفين، ليستدل بذلك على أنهم من شيعة آل البيت. **والواقع أن هذه حجة مردودة لأن الطرفيْن الآخريْن في قتال علي (ﷺ) (أهل صفين وأهل الجمل من قبلهم) كان فيهما من الصحابة مثل الذين كانوا مع علي (ﷺ)، وكان هناك صحابة اعتزلوا القتال مثل سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وأسامة بن زيد ومحمد بن مسلمة وغيرهم، وجميع هؤلاء الصحابة في فضل الصحبة سواء، فلا دليل في تلك الأسماء على وجود التشيع منذ زمن الصحابة رضوان الله عليهم؛ وقد حجَّ النبي (ﷺ) ومعه مئة ألف صحابي أو يزيدون، وقصدَ العمرةَ يوم الحديبية ومعه ألف وخمسمئة صحابي، أو ألفُ وأربعمئة، وفتحَ مكةَ بجيش قوامه عشرة آلاف صحابي، فكيف يستدل بنحو عشرين رجلًا من الصحابة على ظهور التشيع ووجوده في زمنهم؟؟**

وليس متصورًا ـ في الواقع ـ أن تكون الشيعة قد نشأت قبل فُرقة المسلمين السياسية، التي ترتبت على الخلاف ثم الحرب بين عليٍّ ومعاوية (ﷺ). فالاجتماع على رأي سياسي، أو موقف عاطفي، أو مسألة فقهية، لا يتصور نشوؤه في فراغ، بل لا بد لأيٍّ من ذلك أن يكون له مقابل وقسيم، يختلف معه في الدليل ونتيجته، ويكون كل منهما مسوِّغًا، وربما كان سببًا، لوجود الآخر، ولم يكن من ذلك شيء في زمن النبوة ولا في عهد الصحابة، لذلك كان مفهومًا، وسائغًا، ظهور الشيعة في بداياتها الأولى بعد الهزيمة المصطنعة (بالتحكيم) لجيش عليٍّ (ﷺ) في صفين[١٤]، ثم ما تلا ذلك من

---

(١٤) انظر ما ذكرنا سابقًا عن التحكيم بين علي ومعاوية، انظر: العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص٩٤ ـ ١٠٢، الفقرات الأرقام ٣٤ ـ ٣٨.

أحداث حرّكت عواطف المحبين لآل البيت واستثارت أساهم لما أصاب آل البيت على يد الأمويين من مكاره.

أما قبل هذه الوقائع ـ متفرقة ومجتمعة ـ وقبل انحياز فريق من المسلمين إلى معاوية وفريق إلى عليٍّ، فلم يكن ثمة مؤثر واقعي يؤدي إلى ظهور الشيعة والتشيع، وتلك الحال العاطفية التي ذكرناها، اقتضت مضي عدة مراحل زمنية حتى يُصنع لها أساس من الفكر والفقه تتحول به من وضعها الأول إلى وضع المدرسة أو الفرقة أو المذهب الذي نعرفه اليوم.

والحق في المسألة: أن المدرسة الشيعية قد تميزت تاريخيًا كما ذكرنا، وتكونت آراؤها شيئًا فشيئًا إلى أن بلغت الوضع الذي هي عليه اليوم، وهي في غير حاجة إلى رد أصولها إلى زمن سابق على تكوينها الحقيقي.

المدرستان.. أهل السنة وآل البيت

إن البحث في الخط الفكري للمدرسة الشيعية الاثني عشرية (الجعفرية) يمكن أن ينحو أحد منحيين: إما أن نبحث عما يقوله أهل السنة عن المدرسة الشيعية من الناحية الفكرية، ونكون بهذا قد خرجنا عن المنهج المتبع في هذا الكتاب، وإما أن نبحث عما يقوله الشيعة عن أنفسهم من الناحية الفكرية، وهو ما يقتضيه خُلُق الإنصاف الواجب على العلماء.

والواقع أن هذه المدرسة الشيعية من أحسن المدارس الفكرية والفقهية والعقدية الإسلامية حظًا، لأن أعلامها دونوا بأنفسهم ما يرونه ممثلًا عنهم، ومعبرًا عن وجهات نظرهم، وردوا على خصومهم ردودًا متعددة، بمقدار ما قاله الخصوم في شأنهم من أشياء لم تعجبهم.

وهذا لا يجعل الفكرة أو الرأي أو المسألة التي يذكرونها صحيحة ـ صحة ذاتية ـ لكن يجعلها معبرة تعبيرًا صحيحًا عن رأيهم، وعندما يأتي وقت التقويم والبيان نبيّن ما نرتضيه من كلامهم وما لا نقبله، ما نتفق فيه وما نختلف حوله، وعندئذ يكون لكل مقام مقال. وهذا الفصل مقصده عرض الموقف الفكري للمدرسة الشيعية دون غيره من تاريخها وفقهها.

من أهم الكتب الشيعية المعاصرة كتاب يتكلم عن مسألة الآراء المتباينة بين السنة والشيعة؛ ويسوّق كلامًا محدّدًا وواضحًا وموثقًا، من مراجعهم

الأصلية؛ اسمه معالم المدرستين[١٥]، يقصد بالمدرسة الأولى مدرسة الخلافة التي هي مدرسة أهل السنة والجماعة، ويقصد بالمدرسة الثانية مدرسة الإمامة، أو مدرسة آل البيت، أو مدرسة الأئمة، التي هي مدرسة الشيعة الإمامية الاثنا عشرية[١٦]. وتسمية أهل السنة بمدرسة الخلافة سببها أن أتباعها يصححون خلافة الراشدين الثلاثة قبل عليٍّ (ﷺ). وتسمية الشيعة بمدرسة الأئمة أو آل البيت لأن أنصارها يرون أن عليًا كان أحق بالخلافة من الثلاثة الذين سبقوه، وأنها حقه بوصية النبي (ﷺ) له.

أسباب الخلاف بين المدرستين

ينبغي قبل أن نخوض في تلك الآراء، التي يختلف حولها السنة والشيعة، أن نُذكِّر بأننا نستصحب دائمًا أن المسلمين كلهم يجمعهم الإيمان بأولوية القرآن الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم على ما عداهما من مصادر المعرفة الإسلامية، والقرآن والسنة يأتيان قبل كل الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، لكن الإشكال يظهر في تأويل آيات القرآن وفهم معانيها، وحمل الآيات على معنى معين، وفي فهم الحديث النبوي، وإنزاله منزلته التشريعية الصحيحة، باعتباره يتضمن حكمًا عامًا، أو باعتباره خاصًا بواقعة معينة، وما يترتب على هذا الفهم المختلف من عمل.

السبب الأول: أول ما أنشأ الخلاف الذي أسس للمدرستين، كان الخلاف في تأويل بعض آيات القرآن الكريم وليس الخلاف السياسي[١٧].

---

(١٥) تأليف آية الله السيد مرتضى العسكري، وهو عالم شيعي معاصر ينتمي إلى أسرة علمية عريقة. والكتاب في مجلدين وثلاثة أجزاء. انظر: مرتضى العسكري، **معالم المدرستين**، ط ٥ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م). وقد ولد في سامراء سنة ١٣٣٢هـ = ١٩١٤م وتوفي في طهران سنة ١٤٢٨هـ = ٢٠٠٧م. شغل عمادة كلية أصول الدين في النجف، وله نحو من عشرين مؤلفًا في التاريخ والفقه والعقيدة ينصر فيها مذهب الإمام بنهج إصلاحي وسطي، وكان بينه وبين الدكتور أحمد أمين (العراقي) صاحب كتاب (التكامل في الإسلام) صلة علمية أسسا بسببها مدرسة للدراسات الإسلامية في الكاظمية ببغداد. وأحمد أمين (العراقي) من رجالات التربية والعلوم الدينية المربوقين، وله في مقاومة المدّ الشيوعي في العراق، ستينات القرن العشرين الميلادي، جهاد مشكور. توفي إلى رحمة الله تعالى في ٩/٣/١٩٧٠ وصلى عليه المرجع الشيعي السيد أبو القاسم الخوئي ودفن في النجف.

(١٦) يسمون بالاثني عشرية لوقوفهم بالإمامة عند الإمام الثاني عشر، وبالجعفرية لأن إمامهم في تأسيس المذهب الفقهي هو جعفر الصادق، وبالإمامية لقولهم بإمامة عليٍّ وأولاده من بعده؛ فهي ثلاثة أسماء لمسمىً واحد.

(١٧) العسكري، المصدر نفسه، ج ١، ص٨٢ ـ ٩١. وقد رأينا قبل ذلك عندما تكلمنا عن =

والواقع أن مثل هذا الخلاف حول النص القرآني والنصوص النبوية واقع بين علماء أهل السنة، بعضهم بعضًا، في وجوه الفهم ومدى صحة التأويل.

يقول السيد مرتضى العسكري، نقلًا عن أئمة الشيعة: إن الذي أوجب هذا الخلاف، هو الاختلاف في تأويل بعض آيات القرآن، ولا سيما الآيات المتشابهة. والمتشابه موجود في القرآن الكريم بلا ريب، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧]. ابتغاء الفتنة، أي من أجل أن يوقعوا الفتنة بين المسلمين فيخوضوا في معنى الآية، أو الآيات، المتشابهة بغير علم؛ لذلك يستمر نص الآية فيقول: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧] وسواء أوقفنا مع جمهور القراء عند لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وهو الصحيح، أم قبلنا رأي آخرين من القراء، أصحاب الروايات المنقولة نقلًا صحيحًا، في الوقف على كلمة ﴿ٱلْعِلْمِ﴾ فإن الآية تنص، نصًا صحيحًا صريحًا، على أن في القرآن الكريم محكمات، لا يمكن أن يُختلف في شأنها، ومتشابهات تثير الاختلاف[١٨].

ذكر السيد مرتضى العسكري في كتابه أمثلة كثيرة للآيات التي كانت مثار اختلاف بين علماء السنة وعلماء الشيعة[١٩]، اخترت منها ثلاثة أمثلة.

المثال الأول، الخلاف فيمن له الحكم:

ومن أمثلة الخلاف في آيات القرآن الكريم اختلافهم في معنى قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ ٱلْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [يوسف: ٦٧]؛ وقوله تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ [الأنعام: ١١٤].

= المذاهب والنظريات الإسلامية أن المذهبين الشيعي والسني نشأ من مواقف سياسية، وبعد ذلك نُظر لهذه المواقف السياسية كي تتحول إلى عقائد ومذاهب، وهذا لا يزال رأينا وسنأتي إلى بيانه بالتفصيل في نهاية الكلام عن المدارس لكننا الآن نحاول أن نبين ماذا يقول إخواننا الشيعة الإمامية عن أنفسهم.

(١٨) الوقف كله اجتهادي، إلا الوقفات القليلة التي أمر النبي (ﷺ) أصحابه بالوقوف عندها، وهي محدودة جدًا، لكن الباقي كله اجتهاد من أئمة القراء؛ تذوق القرَّاء معاني القرآن، فوقفوا أو وصلوا بحسب ما رآه أئمتهم، لذلك يقولون: «الوقف ذوق»!

(١٩) المصدر نفسه، ج ١، ص٨٢ ـ ٩١.

والخلاف في هذه الآيات، ونظائرها، ليس بين الشيعة والسنة وحدهما - كل منهما من جانب - بل هو قائم بين العلماء بصرف النظر عن المدرسة الفكرية التي ينتمون إليها.

فمن العلماء من يجري الآيات التي تشير إلى أن «الحكم لله» على ظاهرها فينكر أن يكون لأحد من الخلق حق الحكم، أي الحكم الشرعي بالحل أو الحرمة ونحوهما[٢٠]، وهو المراد بكلمة الحكم، ولا يراد بها الحكم السياسي بمعنى إدارة شؤون البلاد، ورئاسة الدولة إذ كلمة الحكم بهذا المعنى ليست من استعمالات القرآن الكريم ولا السنة النبوية.

ومن العلماء من يضع إلى جانب المستفاد، من ظاهر هذه الآيات، ما يستفاد من ظواهر آيات أخرى كقول الله تعالى: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ وَإِن تُعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيۡـٔٗاۖ وَإِنۡ حَكَمۡتَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾ [المائدة: ٤٢]. وقوله سبحانه: ﴿وَإِنۡ خِفۡتُمۡ شِقَاقَ بَيۡنِهِمَا فَٱبۡعَثُواْ حَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمٗا مِّنۡ أَهۡلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصۡلَٰحٗا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيۡنَهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرٗا﴾ [النساء: ٣٥] وهؤلاء يقولون إنه لا منافاة بين الآيات، بل القرآن يفسر بعضه بعضًا، وللقرآن كله سياق واحد يجب النظر في أجزائه باعتبارها تُكوِّنُ كلًا واحدًا، لا باعتبارها مِزقًا مفرّقة لا رابط بينها. والجمع بين هذه الآيات يجعل الحكم المطلق، أو النهائي، أو الأصلي، لله ﷻ، ثم يجعل للنبي (ﷺ)، وللقضاة، ومن يتولون ولاية فيها صفة قضائية (كالمحتسب، ووالي المظالم، وقاضي الجند) مهمة البحث عن حكم الله في الوقائع التي تعرض عليه، واجتهاده قد يخطئ وقد يصيب، فإن كان الذي يقوم بالحكم هو رسول الله (ﷺ) فإن حكمه صحيح دائمًا، لأن الوحي يسدده، والنبي (ﷺ) لا يقر على خطأ أصلًا. وإن كان الذي يقوم بالحكم فردًا من الناس كان شأنه، كما قال النبي (ﷺ) فيما رواه عمرو بن العاص: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[٢١].

وليس في مذاهب البشر ولا فلسفاتهم ولا نظم حكمهم شيء يجعل المخطئ مأجورًا، أي مثابًا، على الرغم من خطئه، انفرد بهذا الإسلام

---

(٢٠) راجع ما ذكرناه في الفصل الثاني والفصل الرابع عن أفكار الخوارج وتأويلهم الآيات المتعلقة بأن الحكم لله، من الكتاب العزيز.

(٢١) متفق عليه من حديث عمرو بن العاص، البخاري حديث (٧٣٥٢)، ومسلم حديث (١٧١٦).

وحده تقديرًا لواجب الاجتهاد ولحرية المجتهد في النظر في الأدلة.

ومما يدل على صحة هذا الرأي الثاني الحديث الصحيح الذي رواه الإمام مسلم عن سليمان بن بريدة عن أبيه، أن رسول الله (ﷺ) كان «إذا أمَّر أميرًا على جيش أو سرية، أوصاه في خاصته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيرًا» ثم قال: «اغزوا بسم الله، في سبيل الله»؛ في وصايا منها النهي عن الغدر وعن المُثْلة وعن قتل الصغار إلى أن قال: «. . . وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك، فإنكم أنْ تُخفروا ذممكم أهونُ من أن تُخفروا ذمة الله وذمة رسوله. وإذا حاصرت أهل حصن، **فأرادوك أن تُنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك، فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا»**[٢٢].

فحكم أولئك الحكام والقضاة وأمراء البعوث والسرايا، هو حكم بأمر الله أو بإذن رسوله، فلا منافاة بين تقرير جوازه وبين الآيات الدالة على أن الحكم لله ﷻ.

ولولا وجود وقائع لا تحصى، ليس فيها نص كتاب ولا سنة، ما كان يجوز للعباد أن يحكموا باجتهادهم. والجمع بين هذه الآيات التي فيها تحكيم الناس مثل: ﴿فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ﴾، ومثل: ﴿فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ﴾، وبين الآيات التي تقول: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ يدل على أن هناك قدرًا من الوقائع المتجددة يحتاج إلى اجتهاد الناس، وهذا الاجتهاد مباح فهم يحكمون بإذن الله، ويحكمون بأمر الله، ويحكمون بتوجيه النبي (ﷺ). ولم يكن الله تعالى ليترك الناس سدىً دون أن يبين لهم طريق الوصول إلى حكم المسائل التي ليس فيها نص تشريعي، فدلَّهم على الاجتهاد ليكون وسيلة التعرف على حكم غير المنصوص عليه.

المثال الثاني، الخلاف في الولاية والشفاعة:

في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَ ۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ ۞ قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا ۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [الزمر: ٤٣ ـ ٤٤].

---

(٢٢) رواه مسلم عن سليمان بن بريدة عن أبيه، حديث (١٧٣١).

وفيه قوله سبحانه: ﴿مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [السجدة: ٤]. وفيه قوله تعالى ذكره: ﴿لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ٥١]. وفي القرآن الكريم كذلك: ﴿مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ﴾ [يونس: ٣]. و﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. و: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ [طـه: ١٠٩]. و: ﴿وَلَا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ عِندَهُۥٓ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُۥ﴾ [سبأ: ٢٣]. فهل هناك شفاعة لغير الله تعالى؟ أم أن الشفاعة كلها له سبحانه؟ هناك رأيان قال بكل منهما بعض علماء المدرستين. **فالخلاف ـ مرة ثانية ـ ليس بين السنة والشيعة هنا، لكنه بين رأيين للعلماء من المدرستين جميعًا.**

والصحيح أن الله ﷻ حين يأذن لعباده أن يشفعوا فهم ليسوا شفعاء دون الله، ولا بغير إرادته، بل هم يشفعون بإذنه ورضاه، فهذا فضل منه يؤتيه من شاء من عباده، ولا منافاة بين الآيات بل هي متكاملة تبين سيطرة المولى عزَّ وجل على الكون في الحياتين وتَفضُّلَهُ على بعض عباده بما شاء من النعم التي هي له وحده في البدء والمنتهى!

وقل مثل ذلك في الولاية، فنحن نقرأ قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ يُحْىِۦ وَيُمِيتُۚ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [التوبة: ١١٦]. وقوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: ١٠٧]. ونجد في القرآن كذلك: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥]. فهؤلاء أولياؤنا بأمر الله وإذنه، لا دونه، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

المثال الثالث، من الذي يتوفى الأنفس:

في القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْۖ﴾ [النحل: ٢٨]. وفيه قوله سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَۙ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمُ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٣٢]. وقوله تبارك اسمه: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ [الأنعام: ٦١]. وفيه قوله تعالى جده: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة: ١١].

ثم نحن نقرأ قول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: ٤٢].

فالقائلون إن الله ـ سبحانه ـ هو الذي يتوفى الأنفس على بينة صحيحة، والقائلون إن ملك الموت الموَكَّل بذلك هو الذي يتوفَّى الذين جاء أجَلُهم صادقون، والقائلون إن الملائكة (بالجمع) يتوفون الأنفس، طيبة كانت أم خبيثة، غير مخطئين. وملك الموت، والملائكة، لا يفعلون إلا ما يأمرهم الله بـه: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [مريم: ٦٤]. و: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٧]. وقد وصفهم القرآن الكريم بأنهم: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦].

فالخلاف في الجمع بين معاني الآيات التي تشكل نصوصها سياقًا واحدًا أو متجانسًا، أو في أخذ كل آية أو مجموعة آيات منها على حدة، كان أحد المظاهر الفكرية الرئيسة للخلاف بين الشيعة وبين أهل السنة من جانب، وبين القائلين بأحد الرأيين في كل من المدرستين من جانب آخر.

والاختلاف الذي أدى إلى تميز المدارس الفكرية، من حيث النظر في القرآن الكريم، كان في فهم المتشابه من الآيات، فإن الاختلاف في تأويلها يؤدي إلى نتائج متباينة بحسب تباين تلك التأويلات.

إن الموقف الصحيح في النظر إلى هذه الآيات المتشابهة، والمحكمة، هو وضعها في سياق واحد هو سياق القرآن الكريم كله، وسياق الإسلام، في النظرة الكلية إليه، التي تستفاد من القرآن الكريم والسنة النبوية. والعلماء الذين يجمعون بين الآيات، على هذا النحو، هم أصحاب المذهب الصحيح في النظر إليها، والذين يفرقون بينها، ويُقَطِّعون أوصالها، ويُغْفِلُون سياقها، ويأخذون بجزء من هذه الآية هنا وجزء من تلك هناك، دون نظر إلى مجموع البيان النبوي، الذي أمر به الرسول (ﷺ): ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، ليسوا على المذهب الصحيح.

هذه هي المسألة الرئيسية الأولى التي يقول إخواننا الشيعة الإمامية إنها أدت إلى خلافات بين المسلمين السنة والشيعة. والبحث في هذه المسألة، بقليل من العمق، يجعلنا نقطع بأن هذه المسألة لا يمكن أن تكون قد فرقت السنة والشيعة، لكنها في الواقع أدّت إلى اختلاف بين العلماء من المدرستين جميعًا، واختلاف داخل كل منهما، لأن في السنة من يقول بالقولين في تلك المسائل الثلاث وفي غيرها، وفي الشيعة من يقول بالقولَيْن في تلك المسائل الثلاث وفي غيرها. والواقع أن اختلاف الناس في فهم القرآن أدّى إلى اختلافهم في الموقف الفكري الذي يأخذونه من بعض القضايا. واختلاف الناس في فهم القرآن ليس قاصرًا على السنة في مقابلة الشيعة ولا على الشيعة في مقابلة السنة، ولا على السنة والشيعة في مقابلة الخوارج، ولا على المرجئة في مقابلة غيرهم من المدارس والمذاهب، وإنما هو واقع بين كل الذين يقرؤون القرآن الكريم، لأنه نزل بلسان العرب، ولسان العرب، كما قال عليّ (ﷺ)، حمَّال أوجه، ومن المحال أن تتفق العقول أو الأذواق على قبول وجه منها دون سواه، فكان الاختلاف ملازمًا لبقاء القرآن ولنظر العلماء فيه.

فكل قارئ للقرآن الكريم ـ في كل زمن ـ يأخذ منه على قدر قريحته، وعلى قدر علمه وثقافته:

ولكن تأخذ الأفهام منه   على قدر القرائح والعلوم[٢٣]

والواجب أن لا يضرب بعض القرآن ببعضه، بل الواجب أن تفهم الآيات المتشابهة في ضوء آياته المحكمة ليستقيم الفهم ويصح العمل.

* * *

والسبب الثاني، الذي ذهب السيد مرتضى العسكري إلى أنه أدى إلى الخلاف الفكري بين المدرستين السنية والشيعية، هو موضوع الصحابة[٢٤]:

فالصحابي عند الشيعة، معنىً لغوي، لا يقال فلانٌ صاحبُ فلانٍ إلا لمن عاشره ولازمه، ولمن طالت صحبته له؛ والمصاحبة تقتضي، لغةً، طول

(٢٣) من شعر أبي الطيب المتنبي يصف كلامه، وللقرآن المثل الأعلى في البلاغة والبيان.
(٢٤) العسكري، المصدر نفسه، ج ١، ص١١٧ ـ ١٤١.

اللُّبث معه، ويشترطون للقول بعدالته ـ بعد الصحبة ـ أن يكون ممن تولى عليًا (ﷺ) ومات على ذلك[25]. ويستند إخواننا الإمامية في رأيهم هذا إلى أن عصر النبوة كان فيه منافقون لم يعرفهم الناس، وإلى ما روي عن أبي ذر وأبي سعيد الخدري وعبد الله بن عباس وجابر بن عبد الله الأنصاري وغيرهم أنهم (أي الصحابة) كانوا يعرفون المنافقين على عهد رسول الله (ﷺ) ببغضهم عليَّ بن أبي طالب[26].

والصحابي عند أهل السنة، هو من لقي النبي (ﷺ) مؤمنًا به ومات على الإسلام، وقال به بعض علماء الشيعة أيضًا، مثل: **الشهيد الثاني**[27] في **كتاب الدراية في باب بعض المصطلحات في أسماء الرجال وطبقاتهم**[28].

ويستند أهل السنة في رأيهم هذا إلى حديث «. . . وددت أنا قد رأينا إخواننا». قالوا: أولسنا إخوانك؟ يارسول الله! قال: «أنتم أصحابي، وإخواننا الذين لم يأتوا بعد»[29].

وقد ذهب سعيد بن المسيَّب إلى مثل قول الإمامية، فقال إن الصحابي من كان مع النبي (ﷺ) سنة أو سنتين أو غزا معه غزوة أو غزوتين. ورد ذلك الإمام القرطبي بأنه قول يُخرِج من عداد الصحابة نفرًا من المتفق على صحبتهم[30].

---

(٢٥) المصدر نفسه، ج ١، ص١١٨ و١٣٣.

(٢٦) الأحاديث وتخريجها في المصدر نفسه، ص١٣٤، وقد روي ذلك أيضًا عن عليّ وأم سلمة وأنس بن مالك وعِمران بن حصين.

(٢٧) هو زين العابدين بن علي الجابعي أو الجباعي العاملي، ولد سنة ٩١١هـ وتوفي سنة ٩٦٥هـ. وسمي بالشهيد الثاني لأنه قتل اغتيالًا بوشاية إلى الخليفة العثماني من قاضي مدينة صيدا في لبنان. تمتاز مؤلفاته بدقة النظر وعمق المعنى وجزالة التعبير وحسن الأسلوب. نسبته إلى بلدة جباع بجبل عامل، جنوبي لبنان. انظر: مجلة النبأ الإلكترونية، العدد ٤١ (شوال ١٤٢٠هـ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٠).

(٢٨) ذكره السيد مرتضى العسكري نقلًا عنه، المصدر نفسه، ص١١٧ هامش (١) وذهب إلى أنه أخذه عن علماء أهل السنة.

(٢٩) رواه مسلم عن أبي هريرة ح (٢٤٩). وهو في المسند حديث (١٢٧٠٦) من طبعة الشيخ شعيب، وقال: حديث حسن، وهو في صحيح ابن خزيمة، بتحقيق محمد مصطفى الأعظمي، حديث (٦).

(٣٠) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، السابق، ج ٨، ص٢٣٧.

والشيعة في قولهم إن الصحابي هو من طالت صحبته للنبي (ﷺ)، ولا يكون عدلًا حتى يكون ممن أحب عليًا (رضي الله عنه)، أو لم تثبت عداوته له، يستدلون على ذلك بما ذكرناه عن بعض الصحابة أنهم كانوا يعرفون المنافقين ببغضهم علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)؛ وبقول النبي (ﷺ) لعلي: «لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق»(٣١). أقول، يستدل إخواننا الشيعة، بنص هذا الحديث، على أن من أبغض عليًا (رضي الله عنه) يكون قد خرج من زمرة الإيمان إلى زمرة النفاق، فلا يكون محلًا للثقة الموجبة لعدالته، ولا تقبل منه الرواية(٣٢).

ويستدلون بالأحاديث التي فيها أن رجالًا يردون على النبي (ﷺ) الحوض فيذادون، أو يُخْتَلَجون دونه، أو يذودهم هو (ﷺ) عنه، وهم من أمته، ويقول لمن يذادون: يا رب أصحابي، وفي رواية أصيحابي، فيقال له: «إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك»(٣٣). وكأنهم يرون أن هذا الحديث دليل على أن بعض أصحاب النبي (ﷺ) لا يستمرون مستحقين لوصف الإيمان بعد وفاته، لأنهم أتوا ما يخرجهم من هذا الوصف، بدليل وصف الحديث لهم بعبارة «إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك».

والمذهب الشيعي، وقد نشأ متأثرًا بما جرى من حرب بين علي ومعاوية، كان من الطبيعي أن تترك هذه النشأة أثرها في فكر مؤسسيه ومن جاء بعدهم من علمائه ومنظريه. غير أن الحقيقة في هذا المقام أن ما جرى بين الصحابة في وقعة الجمل، وفي صفين، كان حربًا وقتالًا، ولا يثبت بأي طريق أن البغض والحب كانا مستحضرين أو مستصحبين في تلك الخلافات، بل إن عليا (رضي الله عنه) نفسه، عندما سئل عن الخوارج لم يصفهم لا بالكفر ولا بالنفاق(٣٤)، وعندما قتل طلحة والزبير ساءه ذلك وأحزنه وبشر قاتليهما بالنار(٣٥).

---

(٣١) سبق تخريجه، مسلم حديث (٧٨).

(٣٢) قال ابننا الدكتور أيمن صبري، تعليقًا على الاستدلال بهذا الحديث: هذا الحديث قد يكون إشارة إلى بعض القرشيين الذين بقيت في قلوبهم بقية من مشاعر الجاهلية أبغضوا بسببها عليًا لشدة بأسه على كفار قريش في حروبهم ضد النبي (ﷺ)؛ وقد يكون المقصود نفاق العمل لا نفاق العقيدة الذي يخرج من الملة.

(٣٣) سبق تخريجه، مسلم حديث (٢٤٩).

(٣٤) راجع الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(٣٥) ابن الأثير، أسد الغابة في معرفة الصحابة، السابق، الترجمة رقم (١٧٣٢)، =

ويقول الإمام القرطبي في المُفهم[٣٦]: «وقد وقعت بينهم مخالفات عظيمة وحروب هائلة، ومع ذلك لم يكفِّر بعضهم بعضًا، ولا حكم عليه بالنفاق؛ لمَّا جرى بينهم ذلك، وإنما كان حالهم حال المجتهدين في الأحكام: فإما أن يكون كلهم مصيبًا فيما ظهر له، أو المصيب واحد والمخطئ معذور» أي لأنه كان مجتهدًا يناله أجران إن أصاب وأجر واحد إن أخطأ.

وفي شرح حديث حب الأنصار من صحيح البخاري ما نصه «أما الحروب الواقعة بينهم فإن وقع من بعضهم بغض لبعض فذاك من غير هذه الجهة، بل للأمر الطارئ الذي اقتضى المخالفة، ولذلك لم يحكم بعضهم على بعض بالنفاق»[٣٧].

ورُوِيَ عن بعض التابعين عندما سئل عمَّا وقع بين الصحابة من حرب أنه قال: «دماء طهّر الله منها أسيافنا فلا نلوث بها ألسنتنا»[٣٨].

والقول الصحيح في ذلك أن هذه الأحاديث ـ التي يستند إليها إخواننا الشيعة ـ لها تأويلها المتفق مع السياق العام للعلاقة بين الصحابة ومن بعدهم من أجيال أهل الإسلام، فحديث «لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق» يفهم في سياق الحديث الذي أخرجه البخاري: «آية النفاق بغض الأنصار وآية الإيمان حب الأنصار»[٣٩]. فمعناها كما قال ابن حجر: إنه علامة لمن أحبهم من جهة نصرتهم رسول الله (ﷺ)، وعلامة لمن أبغضهم

=ج ٣، ص٢٤٩ و٢٥٢؛ أبو عبد محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات**، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الأسرة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٢)، الترجمة رقم ٦٩، ج ٣ ص١٩٦ و٢٠٦؛ وأبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب** (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٠)، ج ٢، ص٢١٠ و٢١٤.

(٣٦) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، بتحقيق محيي الدين ديب متو [وآخرون] (دمشق: دار ابن كثير، ٢٠١٠)، حديث ٥٩، ج ١، ص٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٣٧) الحافظ بن حجر، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، السابق، في شرح الحديث رقم (١٧) وهو يحيل إلى كلام القرطبي في المفهم، ولفظ المفهم مختلف كما أثبتناه.

(٣٨) روي ذلك عن عمر بن عبد العزيز وغيره، وهو عن عمر في سيرته لابن الجوزي بسنده عن الإمام الشافعي بلفظ مختلف عما في المتن ص١٤٠ من طبعة دار الفكر، [د. ت.].

(٣٩) متفق عليه من حديث أنس بن مالك البخاري حديث (١٧)، مسلم حديث (٧٤). واللفظ هنا للبخاري.

من هذه الجهة، وقال ابن حجر بعد ذكر حديث عليٍّ (رضي الله عنه): «وهذا جارٍ باطراد في أعيان الصحابة، لتحقق مشترك الإكرام لهم، لما لهم من حسن الغناء في الدين»[٤٠].

فالمسلمون لا يرمون أحدًا بالكفر ولا بالنفاق، ممن قال لا إله إلا الله محمد رسول الله وعمل بمقتضاها، وأصحاب النبي (ﷺ) كلهم عندنا عدولٌ، محلُّ المحبة والتوقير، قد يختلفون منزلة ومكانة، فأهل بدر غير الذين أسلموا بعد الفتح وقاتلوا وأنفقوا، وهؤلاء غير الذين أسلموا وقعدوا في بيوتهم ينتظرون الغنائم، هم طبقات، لكن كل هذه الطبقات تدخل في مسمى الصحابة الموجب لحق الحب والتوقير، ولا يصح لمسلم أن يخرج عن حد المحبة الواجبة لهم إلى سواها[٤١].

والآراء التي تحكم على الصحابة الكرام، مما قاله بعض الأساتذة الكبار، والأدباء، وأمثالهم، هي كلها قيلت بمقاييس زماننا طبقناها على زمن سابق علينا، مقاييس رجال عصرنا طبقناها على أصحاب النبي (ﷺ) وهذا لا يليق بالتوقير اللازم لهم رضوان الله عليهم أجمعين.

وقول الله تبارك وتعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤] لا يعني الأنبياء فقط وإنما يتسع ليشمل من اختارهم الله تبارك وتعالى لنُصرة رسله. فاختيار هؤلاء الأصحاب لم يكن من أثر مهارة النبي (ﷺ) بل إنه كان من اختيار الله تبارك وتعالى له[٤٢].

---

(٤٠) ابن حجر العسقلاني، المصدر نفسه، ج ١، ص٦٣.

(٤١) يقول بمثل هذا بعض علماء الشيعة، أو بقريب منه، انظر: السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج ٩، ص٣٧٣ وما يليها.

(٤٢) قرّب: الطبري، **تفسير الطبري**: ج ٨، ص١٩؛ وبهامشه: النيسابوري، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، ج ٨ ص١١٦؛ محمد رشيد رضا، **تفسير المنار** (ط مصورة عن طبعة دار المنار الأولى)، ج ٨، ص٣٨ ـ ٤٢، سيد قطب، **في ظلال القرآن** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧١)، ج ٧، ص٣٨٢. وانظر أيضًا: محمود حمزة وحسن علوان ومحمد برانق، **تفسير القرآن الكريم** (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ج ٨، ص١٥؛ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم** (القاهرة: كتاب الشعب، [د. ت.])، ج ٣، ص٣٢٥، وأحمد بن حنبل، **المسند**، تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م)، ج ٦، رقم (٣٦٠٠) عن عبد الله بن مسعود موقوفًا عليه.

ولذلك لا يجوز لأحد رمي الصحابة بما يقدح في عدالتهم، لأنه بذلك يرمي اختيار الله لهم كي يكونوا مستحقين فضل الصحبة لمحمد (ﷺ): أنصاره، والمهاجرين معه، والحاملين لواء دينه بعد مماته، والمبلغين كتاب الله وسنة نبيه إلى أهل الإسلام، في كل أنحاء الدنيا، وهؤلاء لا يصح في حقهم سوى التبجيل والإجلال.

والحاصل أن الأحاديث الخاصة بالحب والبغض تُحمل على أن مَنْ أحبهم، من جهة النُصرة (أي بسبب نصرتهم للرسول (ﷺ) ودين الله) دخل في زمرة المؤمنين، ومَنْ أبغضهم بسبب النُصرة خرج من زمرة المؤمنين، إلى نفاق العقيدة أو نفاق العمل، بحسب حاله الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، وهذا قدْرٌ لا اختلاف عليه ولو أخذنا بهذا الفهم لاستقامت الأحاديث على سياق واحد ولم نضرب بعض الأحاديث ببعض، فالإسلام كل واحد، والأحاديث تفسر وتأول في ضوء السنة كلها.

وأما أحاديث الذود عن الحوض، فالمراد بها أربعة أصناف، صنفان يُذادان عن الحوض لأنهما من أهل النار، وهم المرتدون والمنافقون الذين ماتوا على ذلك، والمرتدون بعد النبي (ﷺ) وكانوا مسلمين عند وفاته، والمراد بالمنافقين هنا الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر، وهؤلاء، هم والمرتدون عن الإسلام لا يدخلون في زمرة أهل الإسلام أصلًا.

وصنفان يُذادان عن الحوض تأخيرًا وعقوبة لهم، ثم يدخلهم الله تبارك وتعالى، برحمته وفضله، الجنة، وهم أصحاب المعاصي والكبائر الذين ماتوا على التوحيد، وأصحاب البدع والأهواء، الذين لم تخرجهم بدعهم عن الإسلام، فهم أحدثوا في الدين ما ليس منه دون أن يخرجوا بذلك عن الملة، وهذان الصنفان يُذادان عن الحوض تأخيرًا لهم وعقوبة على أفعالهم ثم يرحمهم الله تبارك وتعالى فيدخلهم الجنة[٤٣]، والمطَّلع على أحاديث يوم القيامة، وهول دُنُوِّ الشمس من رؤوس الخلائق، يدرك شدة هذه العقوبة.

ونصوص الآيات القرآنية التي يثني فيها الله ﷻ على الصحابة دون تخصيص، ونصوص الأحاديث النبوية الصحيحة التي توصي الأمة بهم،

---

(٤٣) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ج ٣، ص١٣٧.

وتنهى عن إيذائهم، هذه النصوص كلها تشهد للمذهب الصحيح القائل بعدالة الصحابة جميعًا.

ففي القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠].

وهذه الآية نصٌ في رضاه رب العالمين عن الصحابة الذين سبقوا إلى الإسلام[٤٤] وعن الذين يأتون بعد هؤلاء السابقين فيتبعوهم. والذين يرضى الله عنهم، بهذا الإطلاق والعموم، لا يجوز لأحد أن يقدح في عدالتهم.

وفي القرآن الكريم وصف النبي (ﷺ) وأصحابه، في قول الله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾ [الفتح: ٢٩].

قال الإمام مالك: «من أصبح من الناس في قلبه غيظ على أحد من أصحاب رسول الله (ﷺ) فقد أصابته هذه الآية»[٤٥].

وفي القرآن الكريم مدح أصحاب النبي (ﷺ) بقوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا۟ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٢٣].

هذه الآيات، ونظائرها، قاطعة بعدالة الصحابة، فقد نزل بها القرآن الكريم مع علم رب العالمين بحالهم ومآل أمرهم، وما سيقع بينهم من حروب ومنازعات ومع ذلك فهذا الثناء يشملهم[٤٦].

---

(٤٤) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج ٨، ص٢٣٥. ويقول القرطبي إنه لا خلاف بين العلماء في أن من هاجر قبل تحويل القبلة فهو من المهاجرين الأولين (ص٢٣٦).

(٤٥) المصدر نفسه، ج ١٦، ص٢٩٦.

(٤٦) المصدر نفسه، ص٢٩٧.

والصحابة ـ عند أهل السنة ـ كلهم عدول، ونحن نرجع إليهم جميعًا فيما رووه عن النبي (ﷺ) ونصدقه، ما دام منقولًا إلينا عنهم نقلًا صحيحًا، على ما هو مفصل في علم الحديث. والنقول في ذلك أكثر من أن تحصى في كتب علماء الرجال، وكتب الطبقات، وكتب الجرح والتعديل: «اختارهم الله لصحبة نبيه ونصرته، وإقامة دينه وإظهار حقه، فرضيهم له صحابة، وجعلهم لنا أعلامًا وقدوة، فحفظوا عنه (ﷺ) ما بلَّغهم عن الله ﷻ، وما سنَّ وشرع وحكم، وقضى وندب، وأمر ونهى...»(٤٧).

وقد«ثبتت عدالة جميعهم بثناء الله ﷻ عليهم وثناء رسوله (ﷺ)»(٤٨).

«وهم الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون بتزكية الله... ومعرفة الحلال والحرام، إلى غير ذلك من أمور الدين، إنما ثبتت بعد معرفة رجال أسانيدها ورواتها، وأولهم والمقدم عليهم أصحاب رسول الله (ﷺ)... فينبغي أن يعرفوا بأنسابهم وأحوالهم... والصحابة يشاركون سائر الرواة في جميع ذلك إلا في الجرح والتعديل، فإنهم كلهم عدول لا يتطرق إليهم الجرح؛ لأن الله ﷻ ورسوله زكَّياهم وعدَّلاهم»(٤٩).

وقد «اتفق أهل السنة على أن الجميع عدول، ولم يخالف في ذلك إلا شذوذ من المبتدعة»(٥٠).

وعند بعض أهل السنة أن من ينتقص أحدًا من الصحابة «فهو زنديق... لأنهم هم الذين أدوا إلينا القرآن والسنة، والذين ينتقصونهم يَجْرَحون شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة، والجَرْحُ بهم أولى، وهم زنادقة»(٥١).

---

(٤٧) انظر مقدمة: أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي، **الجرح والتعديل** (حيدر آباد الدكن: [د. ن.]، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م)، ص٩ـ٧، باختصار.

(٤٨) ابن عبد البر، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، على هامش كتاب: شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة** (بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.])، ص٢.

(٤٩) ابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، ج ١، ص١٠.

(٥٠) ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج ١، ص١٧.

(٥١) أبو زرعة، والنقل عنه من **الإصابة**، ج ١، ص١٨. وأبو زرعة هو عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد (ت. ٢٦٤هـ)، إمام حافظ ثقة مشهور. وترجمته في: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢)، ج ١٣، ص٦٥ برقم (٤٨).

ويقول الحافظ ابن عبد البر: «لا فرق بين أن يُسَمِّيَ التابعيُّ الصاحبَ الذي حدّثه أو لا يسميه في وجوب العمل بحديثه، لأن الصحابة كلهم عدول مرضِيُّون ثِقَاةٌ أثْباتٌ، وهذا أمر مجتمع عليه عند أهل العلم بالحديث»[(٥٢)].

ومن جميل كلام الإمام ابن حزم الظاهري عن الصحابة قوله: «...وكلهم عدل إمام فاضل رضيٌّ، فرضٌ علينا توقيرهم وتعظيمهم، وأن نستغفر لهم ونحبهم... وسواء كان من ذكرنا (أي ممن له صفة الصحبة) صغيرًا أو بالغًا، فقد كان النعمان بن بشير، وعبد الله بن الزبير، والحسن والحسين ابنا عليٍّ، ﷺ أجمعين، من أبناء العشر فأقل عندما مات النبي (ﷺ). وأما الحسين فكان حينئذٍ ابن ست سنين إذ مات الرسول (ﷺ)، وكان محمود بن الربيع ابن خمس سنين إذ مات النبي (ﷺ)، وهو يعقل مجة مجها النبي (ﷺ) في وجهه من ماء بئر دارهم، وكلهم معدودون في خيار الصحابة، مقبولون فيما رووا عنه ﷺ أتم القبول، وسواء في ذلك الرجال والنساء والعبيد والأحرار» ثم ذكر ابن حزم بعض آيات تشتمل على مديح الصحابة ووعد الله لهم بالجنة، وقال: «هذه مواعيد الله تعالى، ووعد الله مضمونٌ تمامُهُ، وكلهم ممن مات مؤمنًا قد آمن وعمل الصالحات...»[(٥٣)].

فالمدل هو قول أهل السنة والجماعة بعدالة الصحابة، نعم هم بشر يخطئون ويصيبون، لكن الكلام في العدالة متعلق بتبليغ السنة، لا بالفهم ولا بحسن التقدير. والبحث في الرواية عن الصدق والكذب لا عن الفهم ودرجته. وبشرية أصحاب النبي (ﷺ)، واحتمال خطئهم المساوي لاحتمال صوابهم، يبيح لنا نقد أفعالهم الدنيوية وتصرفاتهم السياسية التي يقع فيها الخطأ والصواب، لكنه لا يسمح لنا بانتقاد روايتهم عن النبي (ﷺ) أو التوقف في قبولها. وفي شأن الرواية نفسها كثيرًا ما نقف على تخطئة بعض الصحابة لبعض، من حيث الفهم للمروي عن النبي (ﷺ)، أو من حيث إنه منسوخ بمروي آخر أدركه صحابي ولم يدركه غيره، وهذا وأمثاله محل البحث فيه العلم والضبط وليس محل البحث فيه الصدق والكذب أو الإيمان والنفاق.

---

(٥٢) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، السابق، ج ٢٢، ص٤٧.

(٥٣) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، ج ٥ ص٨٢.

والصحيح في مذهب الإمامية أن الإمام جعفر الصادق لعن من سبَّ الصحابة وأتباعهم[٥٤]. وإنما وقع في ذلك بعض الغلاة، وتابَعَهم مقلدون لهم، والتعصب يؤدي إلى التهلكة نعوذ بالله منه(!)

ومن جميل ما ينقل عن علماء الشيعة في ذلك، قول العلامة آية الله محمد حسين فضل الله: «نحن نحرِّم تحريمًا مطلقًا الإساءة إلى الصحابة وسبَّهم، ونحرّم الإساءة إلى السيدة عائشة، بالرغم من أننا نعتقد أنها أخطأت في مشاركتها في الحرب ضد الإمام عليّ... ونحن نرفض أي إساءة إلى الصحابة»[٥٥].

وفي الصحيح عن رسول الله (ﷺ) أنه قال: «لا تسبوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبًا لم يدرك مُدَّ أحدهم ولا نصيفه»[٥٦]، وفيه أيضًا: «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم»[٥٧].

وعبارة القرآن الكريم: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٍ﴾ تشمل من جاء بعد أولئك السابقين الأولين من أصحاب الرسول (ﷺ) ومن تابعيهم الذين شأنهم مع الصحابة كشأن الصحابة مع النبي، فيعتبر تابعيًا من لقي الصحابي وسمع منه ولا تشترط الصحبة العرفية[٥٨].

ومن الإنصاف أن نقرر أن الشيعة ليس لهم موقف واحد، يلتزمونه جميعًا، في مسألة الصحابة، ووجوب احترامهم وتحريم النيل منهم، بل إن مواقفهم في هذا الشأن متعددة. وهم ـ على كل حال ـ لا يرون «تكفير الصحابة، بل ولا عامة المسلمين، على اختلاف طوائفهم. وذلك يبتني على

---

(٥٤) العلامة الشيخ محمد الخالصي، في رسالته إلى العلامة الأستاذ محمد بهجة البيطار، رسالة: الإسلام والصحابة الكرام بين السنة والشيعة ([د. ن.، د. ت.])، ص١٢.

(٥٥) حديثه، ﷺ، في الأهرام العربي: العدد ٥٢٠ (١٠/٣/٢٠٠٧). وكان قد أصدر بيانًا في المعنى نفسه في ذي الحجة ١٤٢٧هـ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٤.

(٥٦) متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري، البخاري، حديث (٣٦٧٣)، مسلم حديث (٢٥٤١).

(٥٧) متفق عليه من حديث عبد الله بن مسعود، البخاري حديث (٦٤٢٩) مسلم حديث (٢٥٣٣). وهو في البخاري بلفظ آخر عن عمران بن حصين حديث (٦٤٢٨).

(٥٨) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص٢٣٩. والمقصود بالصحبة العرفية، الصحبة في عرف الناس، وهي صفة تثبت بالملازمة وطول زمن العلاقة بين امرئ وآخر.

حقيقة الإسلام وتحديد أركانه عندهم، ويعرف من أحاديثهم عن أئمتهم... ومن فتاوى علمائهم وتصريحاتهم»[٥٩].

وكل ما ينقل من الأحاديث والآثار، كما في حديث الحوض وغيره، عن الصحابة «لا يرجع إلى نفي الإسلام عنهم... ولا إلى عدم ترتب أحكامه المتقدمة من حرمة المال والدم إلا بحق، وحِلِّ الذبائح والنكاح، وثبوت الميراث ونحوها، كما هو المعلوم من مباني المسلمين عمومًا في فقههم، وتعاملهم مع بعضهم، وسيرتهم فيما بينهم، إلا بعض فرق الخوارج أو نحوهم ممن عُدَّ من الشواذ وباينه المسلمون. ولا نعهد من عموم الشيعة الخروج عن ذلك في الصحابة، ولا في غيرهم من المسلمين. اللهم إلا أن يكون هناك شاذٌ لا يتيسر لنا فعلًا معرفته والوقوف على حديثه. ولو وجد فهو وحده يتحمل مسؤولية قوله وموقفه، دون أن يتحمل عموم الشيعة مسؤولية ذلك، فضلًا عن أن ينسب إليهم ويحمل عليهم»[٦٠].

وبالجملة فإن الموقف الذي يجب على المسلم اتخاذه في هذه المسألة ـ عندنا وعند جمهور أهل السنة ـ هو توقير الصحابة أجمعين، وتوليهم، واعتقاد أفضليتهم «.... فلو أنفق أحدكم مثل أُحُد ذهبًا ما بلغ مُدَّ أحدهم ولا نصيفه»، وأنهم غير معصومين من الخطأ والزلل إذ العصمة في البشر للأنبياء وحدهم.

ونحن نُخَطِّئُ من ينال من الصحابة، أو من أحدهم، ولكننا لا نسبُّه، ولا نخرجه بذلك من ملة الإسلام، ونرجو بفعله الأجر لمن نال منه، ونَكِلُ أمره هو إلى الله تعالى. وقديمًا قيل للسيدة عائشة (رضي الله عنها) إن ناسًا يتناولون أصحاب رسول الله (ﷺ) حتى أبا بكر وعمر (رضي الله عنهما) فقالت: «وما تعجبون من هذا، انقطع العمل فأحب الله أن لا ينقطع عليهم الأجر»[٦١].

وقد سئل آية الله السيد علي الخامنئي، مرشد الجمهورية الإسلامية

---

(٥٩) موقع آية الله العظمى السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، <http: // www.alhakeem.com>، والإشارة إلى كتابه: في رحاب العقيدة، ج ١، فصل «معيار الإسلام والكفر عند الشيعة»، فقرة رقم (٣٢).

(٦٠) المصدر نفسه، الفقرتان (٣٩) و(٤٠).

(٦١) أبو الحسن عز الدين بن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط (دمشق: مكتبة الحلواني، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م)، ج ٨ ص٥٤٤، حديث رقم (٦٣٦٦)، وهو عن جابر بن عبد الله (رضي الله عنه) من كلام أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها).

الإيرانية عن حكم سب الصحابة والخلفاء الراشدين، فأفتى بحرمته قطعًا[٦٢].

ومما ينبغي ذكره هنا أن الله تبارك وتعالى يقول ﴿وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ هُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ۞ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣١ ـ ٣٢]. وقد اصطفى ربنا تبارك اسمه محمدًا (ﷺ) من بين خلقه، واصطفى الصحابة من هذه الأمة، وهم الذين نزل فيهم قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُوا۟ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَبْشِرُوا۟ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ۞ نَحْنُ أَوْلِيَآؤُكُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِىٓ أَنفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدَّعُونَ ۞ نُزُلًا مِّنْ غَفُورٍ رَّحِيمٍ﴾ [فصلت: ٣٠ ـ ٣٢]. فمن المحال اتهام الصحابة، ولا سيما الكبار منهم كأبي بكر وعمر وأضرابهما، بما ينفي عنهم حبهم للرسول (ﷺ) وولاءهم له، وصدقهم معه، وإلا أصاب الطعن فيهم الطعن في اختيار الله لهم، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

والسبب الثالث الذي يرى السيد مرتضى العسكري أنه سبب الخلاف الفكري بين السنة والشيعة، هو مسألة الإمامة أو الخلافة، وإن شئت قلت رئاسة الدولة الإسلامية، بعد وفاة الرسول (ﷺ).

وإذا كان البحث قد انتهى بنا إلى أن الخلاف حول تفسير بعض نصوص القرآن الكريم لا يوجب اختلاف المدرستين السنية والشيعية، ولم يكن هو الذي أدى بالناس إلى الانقسام بينهما؛ وأن الموقف من الصحابة لم يكن، كذلك، سببًا في نشأة الشيعة وتميزها عن جمهور الأمة يوم نشأت؛ فإن الأمر في مسألة الخلافة أو الإمامة أو رئاسة الدولة مختلف جدًا.

فهي كانت المسألة الأولى التي أحدثت أول فُرْقَةٍ في الإسلام، ولا نزال على ذُكْرٍ من قول الأشعري: «أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم (ﷺ) اختلافهم في الإمامة» وقوله: «وكان الاختلاف بعد رسول الله (ﷺ) في الإمامة، ولم يحدث خلاف غيره في حياة أبي بكر

---

(٦٢) الأهرام (القاهرة)، ٢٣/١١/٢٠٠٦. وأشارت الصحيفة إلى أن السلطات الإيرانية طالبت بتعميم هذه الفتوى وإرسالها إلى وسائل الإعلام المختلفة، وقد أرسل إليَّ صورة من هذه الفتوى في أصلها الفارسي، ومعها ترجمة إلى العربية، سفير إيران بالقاهرة السيد مجتبى أماني.

رضوان الله عليه وأيام عمر...»[٦٣].

وقد ذكرنا من قبل كيف بويع أبو بكر (رضي الله عنه) بالخلافة بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم)[٦٤].

وتذهب الشيعة الإمامية إلى أن الإمامة، أو رئاسة الدولة الإسلامية، ثابتة بالنص لعلي (رضي الله عنه)، وأن هذا النص هو وصية صريحة له بالخلافة. وأن الخلافة تنتقل بعد علي إلى الحسن ثم الحسين (رضي الله عنهما)، ثم إلى علي زين العابدين بن الحسين، ثم إلى محمد الباقر، ثم إلى جعفر الصادق، ثم إلى موسى الكاظم، ثم إلى علي الرضا، ثم إلى محمد الجواد، ثم إلى علي الهادي، ثم إلى الحسن العسكري، ثم إلى الإمام الثاني عشر، المهدي المنتظر، محمد بن الحسن العسكري. وهو الذي يقول الشيعة الإمامية إنه غاب غيبة صغرى سنة ٢٦٠هـ كان له فيها أربعة نواب، هم، بالترتيب: عثمان بن سعيد العمري، ثم ابنه محمد بن عثمان بن سعيد، ثم أبو القاسم حسين بن روح النوبختي، ثم علي بن محمد الصيمري الذي توفي سنة ٣٢٩هـ. وبوفاته بدأت الغيبة الكبرى التي ستستمر إلى أن يظهر المهدي المنتظر[٦٥]، وهم يقولون عنه: «صاحب الزمان»، وإذا ذكر، في كلام منطوق أو مكتوب، دعوا له بعد ذكره بقولهم: «عجَّل الله فرجه».

وعقيدة الإمامة أثَّرت في معظم - إن لم نقل كل - أبواب الفقه، وبحوث العقيدة عند الإمامية. وهم يعدون الإيمان بالإمامة، وبالنص والوصية، ركنًا في المذهب بحيث لا يكون شيعيًا من لا يؤمن بهما وإن كان داخلًا في جملة أهل الإسلام. ويسمّون المسلمين الذين لا يؤمنون بالإمامة (العامة)!

والإمامية يرون أن الأئمة معصومون من الصغائر والكبائر، ويغلو بعضهم فيذهب إلى عصمتهم من السهو والنسيان[٦٦].

(٦٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص٣.

(٦٤) انظر فصل البدايات الأولى للفكر الإسلامي، من هذا الكتاب.

(٦٥) محمد حسين الطباطبائي، الشيعة في الإسلام (طهران: مؤسسة البعثة، [د. ت.])، ص١٩٤؛ ومحمد سليم العوَّا، العلاقة بين السنة والشيعة (القاهرة: سفير الدولية للنشر، ٢٠٠٦)، ص٣٨.

(٦٦) عائشة يوسف المناعي، أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر (القاهرة ١٩٩٠؛ الدوحة: دار الثقافة، ١٩٩٢)، ص٤٢٢، وهي تنقل عن الشيخ المفيد =

يذكر بعض الباحثين المعاصرين أن الشيعة الإمامية يعتقدون «أن الإمامة في انتقالها إنما تسير وفقًا لناموس ثابت لا يتخلف، قد قدر الله ذلك في علمه القديم ولن تجد لسنة الله تبديلًا، وأن النبي (ﷺ) قد ذكر الأئمة بأسمائهم...»[٦٧].

ويؤيد الشيعة الإمامية مذهبهم في الإمامة بتأويل عدد من النصوص القرآنية منها قول الله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، وقوله تعالى: ﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ [المائدة: ٥٥]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]. كما يستدلون بعدد من الأحاديث النبوية منها الحديث الذي رواه الإمام أحمد في المسند أن النبي (ﷺ) قال لعلي (رضي الله عنه): «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنك لست بنبي...»[٦٨]، ومنها حديث الغدير الذي فيه أن النبي (ﷺ) قال: «من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيثما دار، اللهم هل بلغت»[٦٩]، وحديث «وأنا تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله فيه الهدى والنور... ثم قال وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي» قالها ثلاثًا[٧٠]، وحديث «إن مَثَلَ أهل بيتي فيكم مَثَلُ سفينة نوح، من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك»[٧١]. ومثل الحديث الذي فيه أن النبي (ﷺ) أراد أن

= في كتابه أوائل المقالات (تبريز ١٣٦٣هـ) بتعليق فضل الله الزنجاني، والشيخ المفيد هو محمد بن النعمان، ت ٤١٣هـ.

(٦٧) أحمد صبحي، نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنا العشرية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص٣١٢. وهو يرد على هذا الاعتقاد بأنه لو صح لما وقع الاختلاف وتفرق بين الشيعة عند تولي كل إمام.

(٦٨) رواه أحمد في المسند عن سعد بن أبي وقاص، حديث (١٦٠٠).

(٦٩) رواه أحمد في المسند عن زيد بن أرقم وغيره بألفاظ مختلفة وأصله في صحيح مسلم برقم (٢٤٠٨) دون قوله «... من كنت مولاه فعلي مولاه...». ورواية زيد في المسند برقم (١٩٢٧٩) ورقم (١٩٣٢٨) وقد حكم الشيخ شعيب الأرنؤوط بصحته لطرقه.

(٧٠) هو جزء من حديث زيد بن أرقم السابق في صحيح مسلم.

(٧١) جلال الدين السيوطي، الجامع الصغير، حديث (٢٤٤٢) وقد علَّم عليه السيوطي بالضعف؛ وهو في ضعيف الجامع الصغير للألباني برقم (١٩٧٤)، وللحديث رواية أخرى في الجامع الصغير برقم (٨١٦٢)، وقد علَّم عليه السيوطي بالحسن ولكن الألباني أورده في ضعيف الجامع برقم (٥٢٤٧).

يكتب كتابًا للأمة في مرض موته لئلا تضل بعده، ثم عدل عن ذلك لمّا تجادل فيه الصحابة عند فراش مرضه[٧٢].

وليس من غايتنا في هذا المقام مناقشة أدلة إخواننا الشيعة الإمامية على الوصية بالخلافة لعلي (رضي الله عنه)، ولن نناقش، عندما نأتي إلى مدرسة أهل السنة، أدلتهم على خلاف ذلك، لأننا نرى هذا الأمر كله محض تاريخ، والذي يعنينا هو فكر المدارس الإسلامية المختلفة. ويكفي في هذا الشأن تقرير الموقف الفكري للشيعة الإمامية، وإجمال أدلته على نحو ما سبق، وسيجد الباحث، المعنيُّ بهذا الأمر، الأدلة، والردودَ عليها، في كتب المدرستين السنية والشيعية التي تتناول بالتفصيل مسألة الإمامة أو الخلافة.

ومن المهم هنا أن نبين أن الحديث المروي في **الصحيحين** وغيرهما عن عبد الله بن عباس (رضي الله عنهما) ـ الذي سبقت الإشارة إليه ـ أنه قال: اشتد برسول الله (ﷺ) وجعه، فقال: «ائتوني أكتب لكم كتابًا لن تضلوا بعده أبدًا». فتنازعوا، ولا ينبغي عند نبي نزاع، فقالوا ما شأنه أهَجَرَ، استفهِموه. فذهبوا يردون عليه. فقال: «دعوني فالذي أنا فيه خير مما تدعونني إليه» وأوصاهم بثلاث قال: «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب، وأجيزوا الوفد بنحو ما كنت أجيزهم، وسكت عن الثالثة، أو قال (أي الراوي سعيد بن جبير)[٧٣] فنسيتها»[٧٤].

وفي بعض الروايات الصحيحة أن عبد الله بن عباس (رضي الله عنهما) كان يقول: «إن الرزيةَ كل الرزيةِ ما حال بين رسول الله (ﷺ) وبين كتابه»، وهذا الحديث لا يدل نصًا ولا معنىً على الوصية لعليٍ (رضي الله عنه) بالخلافة، إذ مثل

---

(٧٢) صحيح البخاري، أرقام (٣٠٥٣) و(٣١٦٨) و(٤٤٣١) و(٤٤٣٢)؛ وصحيح مسلم، رقم (١٦٣٧)؛ ومسند أحمد برقم (٢٢٩٠) و(٣١١١)؛ **الطبري: تاريخ الرسل والملوك**، السابق، ص٤٨٣. وانظر شرح الحديث في مواضعه من **فتح الباري**، والنووي على مسلم، وحاشية الرواية الأولى عند الإمام أحمد؛ والروايات كلها عن عبد الله بن عباس (رضي الله عنهما).

(٧٣) رجح الحافظ ابن حجر أن يكون قائل ذلك هو سفيان بن عيينة مستندًا إلى تصريح الإسماعيلي بذلك. انظر: **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج ٨، ص١٣٥.

(٧٤) متفق عليه من حديث عبد الله بن عباس، وسبق تخريجه. ومعنى «أهَجَرَ»: هل هذى؟ أي تكلم بكلام المريض الذي لا ينتظم ولا يعتد به لعدم فائدته. ووقوع ذلك من النبي (ﷺ) مستحيل لأنه معصوم في صحته ومرضه. انظر: المصدر نفسه، ص١٣٣، وفيه تفصيل الآراء في هذه المسألة.

هذه الوصية لا تكون إلا عن وحي ولا يجوز أن يقال ـ بحال من الأحوال ـ إن رسول الله (ﷺ) كان يترك بعض ما أمره ربه بتبليغه لغضب أحد أو رضاه، أو طاعته أو معصيته[٧٥].

فقول بعض علماء الشيعة إنه: «لا خلاف في أن النبي (ﷺ) في أثناء مرضه أراد أن يكتب لأمته كتابًا لن يضلوا بعده أبدًا، تأكيدًا للوصية بالخلافة والإمامة لعلي بن أبي طالب (ﷺ) لكن القوم منعوه من كتابة ذلك»[٧٦]. قول لا يمكن التسليم به، وقد ناقشه العلماء الذين أشرنا إلى مؤلفاتهم، في شرح الحديث النبوي، آنفًا، مناقشة مستفيضة تناولته من النواحي كافة.

ويرى علماء الشيعة الإمامية أن الوصية الثالثة، التي نسيها أحد الرواة، ليست إلا الأمر بتولية علي (ﷺ) الخلافة، بعد رسول الله (ﷺ)، وأن السياسة هي التي اضطرت المحدِّثين إلى نسيانه، وأن عمر (ﷺ) اعترف بأنه إنما صُدَّ عن كتابة الكتاب حتى لا يجعل الأمر لعلي[٧٧].

ولإخواننا الشيعة أدلة أخرى على ورود هذه الوصية لعلي (ﷺ) لا مسوغ للإطالة بذكرها إذ القصد هو إثبات موقفهم الفكري من مسألة الإمامة، وهو بين مما سبق.

---

(٧٥) أبو عبد الله محمد بن علي المازري، المعلم بفوائد مسلم (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٦)، ج ٢، ص٧٤؛ القاضي عياض، إكمال المعلم بفوائد مسلم، ج ٥، ص٣٨١؛ وابن حجر العسقلاني، فتح الباري، السابق، ج ١، ص٢٠٨، في شرح الحديث رقم (١١٤) وهو رواية من روايات البخاري لحديث ابن عباس؛ انظر: النووي، على صحيح مسلم، ج ١١، ص٨٩ ـ ٩٣.

(٧٦) علاء الدين القزويني مع الدكتور موسى الموسوي في كتابه الشيعة والتصحيح (بيروت: الغدير للدراسات والنشر، ١٩٩٥)، ص١١٩ ـ ١٢١.

(٧٧) عبد الحسين شرف الدين، المراجعات (قم: المجمع العالمي لأهل البيت، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ص٥٢٢ و٥٢٨. ومن الجدير بالذكر أن هذا الكتاب يحتوي ما يقال إنه رسائل بين شيخ الأزهر الأستاذ الأكبر الشيخ سليم البشري ومؤلفه السيد عبد الحسين شرف الدين العاملي، وقد راجعت هذا الأمر عدة مرات مع حفيد الشيخ سليم البشري المستشار الجليل طارق البشري فأخبرني أن هذه الرسائل لم يوجد لها أصل في أوراق الشيخ سليم البشري التي آلت إليه ومن بينها مجلدات فتاواه (ﷺ)، وأنه بحث بنفسه وبواسطة بعض أصدقائه في الصحف السيارة التي كانت تصدر في خلال العام الذي يفترض أن هذه الرسائل كتبت فيه (من تشرين الأول/ أكتوبر ١٩١١ إلى نيسان/ أبريل ١٩١٢) فلم يجد فيها أي خبر عن هذه المراسلات، وقد كانت العناية يومئذ، ولا سيما في صحيفة المؤيد للشيخ علي يوسف، بأخبار الأزهر ومشيخته، عناية بالغة.

ومما ينبغي التنبه إليه أن مسألة الإمامة، أو الخلافة، أو رئاسة الدولة، بلغت ذروة الجدل حولها بعد استقرار المدرستين الشيعية والسنية، ومحاولة كل مدرسة تأييد موقفها السياسي بموقفها الفكري من الأحاديث المروية في هذا الشأن، ومن هنا قلنا إن مسألة الإمامة أو الخلافة أو رئاسة الدولة أثرت في وجود المدرستين، خلافًا لمسألتي تأويل بعض آيات القرآن الكريم، والموقف من أصحاب رسول الله (ﷺ).

* * *

اجتهادات في الحكومة الإسلامية

استقر الرأي الفكري الإمامي منذ الغيبة الصغرى (سنة ٢٦٠هـ) على أنه لا تقوم الدولة الإسلامية إلا بعد عودة الإمام الثاني عشر، لأنه لا بد في رئاسة الدولة وإدارة شؤونها من توجيه المعصوم.

وقد استمر هذا الثبات والاستقرار لمدة اثني عشر قرنًا، ونتيجة لهذا الموقف الثابت انفرط عقد المجتمع الإسلامي في نظر الشيعة، فلم يعد فيه قاضٍ، ولا حاكم، ولا دولة، وإنما كانوا يعيشون تحت ظل الدول الأخرى ويضمرون عدم الرضى عنها، والمعارضة لها، كحال كثير من الناس في دولنا الحالية؛ لا يملكون تغييرًا، ولا يستطيعون القيام بثورة، خشية إراقة الدماء في غير طائل، فلا حق في الحكم إلا للمعصوم، والمعصوم غائب، وعندما يعود سيملأ الدنيا عدلًا بعد أن ملئت جورًا، فقُهِروا وتحملوا الجور طيلة الاثني عشر قرنًا.

ولم ينتقد أحد هذا التوجه الفكري قبل آية الله الخميني، زعيم الثورة الإسلامية ومؤسس الجمهورية الإسلامية في إيران[(٧٨)]. فقد افترض أنه بغيبة الإمام ليس هناك دولة، ومعنى ذلك توقف أحكام الإسلام إلى أن يأتي الإمام، فتساءل: **هل كتب على الشريعة أن يكون عمرها نحو مئتي عام فقط؟ وهل كتب على الإسلام أن يخسر بعد الغيبة الصغرى كل شيء ويخرج من حياة الناس؟** ورد على سؤاله بأن: «**الذهاب إلى هذا القول أسوأ ـ في نظره ـ من**

(٧٨) المزّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص٢٧٤ ـ ٢٧٧. وقد ولد آية الله الخميني في ٢٠ جمادى الآخرة ١٣٢٠هـ = ٢٤/٩/١٩٠٢م في طهران وتوفي فيها في ٢٤ شوال ١٤٠٩هـ = ٦/٣/ ١٩٨٩م وقد حكم إيران بصفته المرشد الأعلى للثورة، والولي الفقيه من فبراير ١٩٧٩م إلى وفاته.

الاعتقاد بأن الإسلام منسوخ»، فقد «تمر ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر، فهل تبقى أحكام الإسلام معطلة طول هذه المدة؟»[٧٩].

تطور الرؤية الفكرية للشيعة الإمامية في مسألة الحكومة

وعلى أساس من هذا الرأي، الذي أعلنه الخميني في دروسه عن (الحكومة الإسلامية) التي ألقاها في النجف الأشرف، بالعراق، على طلاب الحوزة في أثناء نفيه الأول من إيران إلى العراق، تأسست الحركة الثورية التي قادتها الحوزة العلمية في قم، وفي سائر المدن الإيرانية، فأطلقت الثورة التي أسقطت حكم شاه إيران محمد رضا بهلوي وأقامت على أنقاض حكومته حكومة الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

ألقى الخميني هذه الدروس في آذار/مارس ونيسان/أبريل وأيار/مايو وحزيران/يونيو من سنة ١٩٦٩، واستغرقت الدعوة والعمل والثورة والحركة ومقاومة حكومة الشاه، التي كانت تملك خامس أقوى جيش في العالم، عشر سنوات فقط، وقامت الثورة وحكمت في شباط/فبراير ١٩٧٩م. عشر سنوات فقط هي التي فصلت بين بداية الأفكار وبين تحويلها إلى واقع عملي، والسر في ذلك أن الخميني كان صاحب وجهة نظر سياسية محددة مثل قضبان القطار لا يخرج عنها أبدًا: «... فقد كان سعيه لإسقاط حكم الشاه واضحًا، وعمله من أجل إقامة حكومة إسلامية صريحًا دائبًا. وقد دلل على الاختلاف بين آية الله خوميني وغيره، آية الله مهدوي كني، في حديث شخصي مع المؤلف، بأن خوميني كان لا يسمح بتأييد أية إصلاحات جزئية يدخلها الشاه على نظم الدولة وإجراءات الحكم فيها، وكان يحصر سعيه، وسعي الثائرين من أتباعه، في العمل الدائب لإسقاط حكومة الشاه دون الانشغال بالأمور الجزئية مهما بدت انتصارًا لتيار الإصلاح والتغيير»[٨٠].

---

(٧٩) روح الله الخميني، الحكومة الإسلامية، إعداد وتقديم حسن حنفي (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٩)، ص٢٦، انظر أيضًا طبعة أخرى للكتاب نفسه من تقديم وتعليق محمد أحمد الخطيب (عمّان: دار عمار، ١٩٨٨)، ص٢٤؛ وقد أصدر أستاذنا الدكتور توفيق الشاوي، (ﷺ)، دراسة مفصلة عنها بعنوان فقه الحكومة الإسلامية بين السنة والشيعة (بيروت: منشورات العصر الحديث، ١٩٩٥).

(٨٠) العوّا، المصدر نفسه، ص٢٧٧؛ وقد كان من إصلاحات الشاه، زيادة مساحة التدريس الديني في المدارس، وبدأ العلماء في تأييد هذه الخطوة، فنهاهم الخميني عن هذا التأييد لأن هذا =

وتقوم فكرة الحكومة الإسلامية عند الخميني على أنه لا بد ـ في زمن الغيبة ـ من بديل تقوم به الحكومة، وتُقام به أحكام الإسلام، ويُعرف به الحلال والحرام، ويُحكم فيه بالشريعة، وتكون علاقات الدولة الإسلامية مع الدول الأخرى مبنية على ما أراده الله ورسوله، إلى آخر الأحكام التي نعرفها في الإسلام، **أي تقوم الحكومة الإسلامية مقام الإمام وتنوب عنه في غيبته.**

وغالبُ الظنِّ أن آية الله خميني قد التقط نظريته في ولاية الفقيه من كلام للفقيه المولى أحمد بن محمد مهدي النراقي[٨١] (ت. ١٢٤٥هـ) من علماء القرن الثالث عشر الهجري. فللنراقي كتاب مهم في أصول الاستنباط عند الشيعة الإمامية اسمه **عوائد الأيام في بيان قواعد استنباط الأحكام** ذهب فيه ـ بعد ذكر أدلته النقلية من المذهب رواية ودراية ـ إلى أن كل ما كان للنبي (ﷺ) وللإمام فيه الولاية، فللفقيه ذلك أيضًا، إلا ما أخرجه الدليل من نص أو إجماع أو غيرهما. وكل فعل متعلق بأمور العباد، في دينهم أو دنياهم، ولا بد من الإتيان به، ولا مفر منه إما عقلًا أو عادة، من جهة توقف أمور المعاد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه، وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به... فهو وظيفة الفقيه وله التصرف فيه والإتيان به... [فهو] المرجع في جميع الحوادث وعلى يده مجاري الأمور والأحكام[٨٢]. فجعل الالتزام متبادلًا فالفقيه يتصدى للأمر، وعلى الناس أن يولوا هذا الفقيه أمورهم، فإن لم يفعلوا ذلك ضيعوا مصالح الجماعة.

وقد كان هذا التوسع في ولاية الفقيه الذي قرره ـ بأدلته ـ المولى أحمد النراقي تجديدًا في النظرة الشيعية إلى فكرة الولاية بأسرها.

= بؤخر انتصار الثورة. وحديث آية الله مهدوي كِني مع المؤلف جرى في صيف ١٩٨٤ في أثناء زيارة المؤلف، ضمن وفد من العلماء والمفكرين، للتوفيق والمصالحة بين إيران والعراق، وهو جهد لم يكتب له النجاح، ولعله لم يكن ممكنًا ـ من حيث الواقع ـ أن ينجح. وللمؤلف كتابة تفصيلية عن هذا الجهد لم يَحِنْ وقت نشرها بعد.

(٨١) فقد نقل عنه وأشار إلى كتابه في عدة مواضع من: «الحكومة الإسلامية».

(٨٢) النراقي، **عوائد الأيام في بيان قواعد استنباط الأحكام** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠)، ج ٢، ص٨٦ ـ ١٠٨، وبوجه خاص (ص٩٣). والنراقي من علماء إيران المرموقينْ ولد في قرية نراق من قرىْ كاشان سنة ١١٨٥ وقيل ١١٨٦هـ = مارس ١٧٧٢ أو ١٧٧٣م، له مؤلفات مهمة في الفقه والأصول وتوفي سنة ١٢٤٥هـ = ١٨٣٠م ودفن في النجف بالعراق.

الولي الفقيه

تكلم آية الله خميني في دروسه عن الولي الفقيه الذي تدل النصوص الإسلامية على أنه إذا لم يكن هناك حاكم فَثمَّة فقيه، يعرف الحلال والحرام وموارد الأحكام ويستطيع أن يقيم الدولة، ذلكم هو الفقيه الجامع للشرائط، يتولى من أمرها كل ما كان يتولاه النبي (ﷺ) في زمن وجوده، أو الإمام بعد زمن النبي (ﷺ).

والشروط التي ينبغي توافرها في الحاكم ـ عند الخميني ـ نابعة من طبيعة الحكومة الإسلامية، وأهمها العلم بالشريعة والقدرة على تنفيذها، مع التقوى والورع والزهد، وكمال العقيدة، وحسن الأخلاق، والعدل، والنزاهة من الآثام. قال: «فالعلم بالقانون والعدالة من أهم أركان الإمامة. وإذا كان الشخص يعلم الكثير عن الطبيعة وأسرارها، ويحسن كثيرًا من الفنون، ولكنه يجهل القانون، فليس علمه ذاك مؤهلًا إياه للخلافة[٨٣] ومقدمًا إياه على غيره ممن يعلم القانون ويعمل بالعدل»، فإذا «**نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيه عالم عادل فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي (ﷺ) منهم، ويجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا**»[٨٤].

أحدثت نظرية الخميني ضجة في الفكر الشيعي[٨٥]، ولا سيما وأن أحدًا لم يتكلم بهذه الصراحة والوضوح قبله، فلمدة اثني عشر قرنًا ظل الفكر الشيعي مستقرًا على فكرة انتظار عودة الإمام الغائب المعصوم. وهي فكرة نالت من انتقاد الخميني لآثارها في الحياة الإسلامية جانبًا كبيرًا في مواضع عديدة من دروس «الحكومة الإسلامية».

انتقاد نظرية ولاية الفقيه

انتُقِد الخميني من جانب عدد من علماء الشيعة، ومن قبله انتُقِد

---

(٨٣) الخلافة هنا بمعني خلافة الإمام الغائب. وكلام الخميني، في: **الحكومة الإسلامية** (ط. حنفي)، ص٤٦ ـ ٤٧، و(ط. الخطيب)، ص٤١.

(٨٤) الخميني، **الحكومة الإسلامية** (ط. حنفي)، ص٤٩ و(ط. الخطيب)، ص٤٣.

(٨٥) لم تحدث نظرية الخميني ضجة في الفكر السني لأن أحدًا من علماء السنة لم يكن يتابع هذا الجهد؛ فقد فوجئ العالم السني بقيام الثورة وبعدد الذين استشهدوا في سبيلها، وأنهم تقدموا بوازع من دينهم لتمكين الولي الفقيه من إقامة أحكام الإسلام.

النراقي، حتى إنه أُسقِط من سلسلة كبار العلماء المجتهدين في الفكر الشيعي، على الرغم من تطور آرائه، وأهمل كتابه[٨٦]، فلم يكتب له ذيوع ولا انتشار إلا بعد انتصار الثورة الإيرانية.

والذين انتقدوا نظرية الخميني في ولاية الفقيه كان سندهم اقتصار الفكر الشيعي السائد على القول بها في نطاقين اثنين هما: واجب نشر الدعوة، وواجب رعاية من لا وليَّ له من القصّر والأيتام والأرامل، وقد نقل عن غير واحد من كبار فقهاء الشيعة قبل الخميني، بل نقل النراقي نفسه، أن القول بالولاية العامة مشكل (أي لا يمكن التسليم به!).

وقد انتقد الخميني هذا الكلام، واتهم من يقولونه اتهامات قاسية، فوصفهم بأنهم علماء السلطان وعلماء الشيطان، فقد كان يرى ـ أي الخميني ـ أن: «ولاية الفقيه فكرة علمية واضحة لا تحتاج إلى برهان فمن عرف الإسلام أحكامًا وعقائد يرى بداهتها ولكنَّ وضع المجتمع الإسلامي ووضع مجامعنا العلمية (المجامع العلمية الشيعية) على وجه الخصوص يضع هذا الموضوع بعيدًا عن الأذهان»[٨٧].

وأهم مَنْ انتقد الخميني اثنان: الشيخ محمد جواد مُغْنِيّة[٨٨] الذي كتب كتابًا خاصًا حول ولاية الفقيه سماه **الخميني والحكومة الإسلامية** بدأه بمدح الخميني ووصفِه بأنه مثل جمال الدين الأفغاني، ونسبه حسيني، وأنه رجل عظيم، وأنه قائد، لكن الذي قاله في ولاية الفقيه لا يمكن أن يُسَلَّم... لأن التسليم به معناه: «إدانة لكل مجامعنا [الشيعية] العلمية منذ غياب الحجة [الإمام الثاني عشر] إلى قيام خميني، لم يستثنِ فقيهًا أو محدثًا أو راوية، أو أحدًا من أهل العلم وحفظة السنة وذوي الرأي، طيلة اثني عشر قرنًا من

(٨٦) طبع في حياته طبعة حجر في العراق ولم يطبع مرة أخرى إلا بعد قيام الجمهورية الإسلامية في إيران بسبب إحياء الخميني، مفجر الثورة، لنظريته في ولاية الفقيه.

(٨٧) الخميني، المصدر نفسه، (ط. حنفي)، ص٧، و(ط. الخطيب)، ص٩.

(٨٨) من علماء الشيعة الكبار في لبنان، كتب كتابًا حاول أن يُرجع فيه المذهب كله إلى أقوال الإمام جعفر الصادق وسماه «فقه الإمام جعفر الصادق»، وله مجهود كبير في الدفاع عن المذهب الشيعي فقهيًا وفكريًا. وقد ولد الشيخ مُغْنِيّة في قرية طير دبا بجبل عامل سنة ١٣٢٢هـ = ١٩٠٤م، وكان قاضياً جعفرياً في بيروت، ثم مستشارًا، فرئيساً بالنيابة، للمحكمة الشرعية الجعفرية العليا، وكان من العاملين للتقريب بين أهل المذاهب الإسلامية، توفي رَحِمَهُ اللهُ، في المحرم ١٤٠٠هـ = ديسمبر ١٩٧٩م، ودفن في النجف بالعراق وصلى عليه السيد الخوئي.

الزمان... فهل غفل كل أولئك الأعلام عنها، أم تنبهوا وتغافلوا عنها، لأنهم كانوا يخشون من المطالبة بها أو السعي إليها»؟[٨٩].

لكن الثورة كالسيل تجرف أمامها ما يقف في طريقها ولذلك فإن كثيرًا من العلماء الشيعة الحاليين، والفقهاء المراجع، الذين لا يرون ولاية الفقيه لا يصرحون بذلك. فهم لا يؤمنون بولاية الفقيه ولا يقتنعون بها ولا يرون صحة النظرية، ولكنهم لا يصرحون بذلك خشية أن يفقدوا تأييد أتباعهم الذين وجدوا في هذه النظرية منقذًا للدولة الشيعية، يعيد إليها الحياة والفاعلية بعد أن كادت فكرتها تختفي تحت ظل فكرة الإمام الغائب.

اجتهاد آية الله شريعتمداري

أما الانتقاد الثاني، لنظرية ولاية الفقيه، فقد كان اجتهاد آية الله شريعتمداري، رحمه الله[٩٠]، الذي كان شريكًا للخميني في مقاومة حكومة الشاه، ثم اختلفا سياسيًا بعد الثورة بعدة سنوات، بسبب اعتراض شريعتمداري على فكرة ولاية الفقيه، وما ترتب عليها من منح سلطات واسعة للولي الفقيه في الدستور الإيراني بعد انتصار الثورة. وقد ظهر هذا الخلاف علانية عندما أسس شريعتمداري الحزب الجمهوري للشعب الإسلامي ليكون المعارض الأساس للحزب الجمهوري الإسلامي، فأُبعد عن المسرح السياسي، ثم اتُهم بتأييد مؤامرة قادها صادق قطب زاده (وزير خارجية سابق بعد الثورة) لاغتيال آية الله خميني، فحُددت إقامته في بيته حتى وفاته.

لقد رأى آية الله شريعتمداري أن للشعب أن يحكم نفسه بنفسه وينتخب ممثليه للبرلمان بالاقتراع الحر، وكان يرى أن آيات الله والفقهاء ينبغي أن يعودوا إلى حوزاتهم العلمية ويتركوا شؤون السياسة والاقتصاد لأهل الاختصاص، مع إعطائهم نوعًا من الرقابة عن بعد لمعرفة مدى الامتثال للمبادئ الإسلامية[٩١].

---

(٨٩) العوًا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص٢٧٧ ـ ٢٧٩.

(٩٠) هو آية الله العظمى، السيد محمد كاظم الحسيني شريعتمداري، ولد في تبريز ١٩٠٥ وتوفي في طهران في ٣/ ٤/ ١٩٨٦؛ وقد تولى المرجعية بعد وفاة آية الله البروجوردي سنة ١٩٦١.

(٩١) موقع الجزيرة، نقلًا عن: عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ٧ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١ ـ ١٩٩٤)، ج ٦، ص١٣٠.

إن شريعتمداري كان ضد الشاه لا لإسقاط حكمه لكن لتطبيق نص في الدستور، عطله أبو الشاه، كان يقضي بأن يضم البرلمان عددًا من مجتهدي الشيعة يكون لهم حق الرقابة الإسلامية على التشريعات التي يقرها البرلمان؛ في حين أن الخميني كان يدعو إلى ما فعله لاحقًا، إلى إسقاط حكم الشاه كله، وإقامة الحكومة الإسلامية التي لم يجد مخرجًا لإقامتها، يتجاوز عقبة النص على الإمام المعصوم الثاني عشر ـ الغائب ـ ووجوب انتظاره، إلا تطوير نظرية ولاية الفقيه سياسيًا لتكون أساسًا بديلًا لانتظار عودة المعصوم(!).

عندما انتصرت الثورة وجاءت بنظرية ولاية الفقيه، اعترض عليها شريعتمداري، وقال: إن الشعب له أن يحكم نفسه بنفسه. كان هذا كلامًا جديدًا تمامًا، وتجاوزًا لولاية الفقيه، داعيًا ـ في الواقع ـ إلى ولاية جديدة هي ولاية الشعب. إن الفكر الشيعي كله يقول بانتظار عودة المعصوم، لكن مؤدى قول آية الله شريعتمداري هو عدم جواز انتظار المعصوم حتى تقوم الدولة، وعدم القبول بولاية الفقيه، فعنده أن الشعب له أن يحكم نفسه بنفسه، وينتخب ممثليه للبرلمان بالاقتراع الحر، **وعندما يقر البرلمان القوانين لا بد من أن يراعي رأي الأكثرية، ويراعي عدم مخالفة هذه القوانين للإسلام، لأن الأكثرية من أهل البلاد هم من المسلمين**. ورأى شريعتمداري أنه لا **يجوز أن يحكم فرد واحد أو طبقة واحدة**؛ أي إنه وقف معارضًا معارضة صريحة لنظرية ولاية الفقيه التي قال بها آية الله الخميني، ووضع على أساسها دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية[٩٢].

اجتهادات أخرى في ولاية الفقيه

إن الاجتهاد في مسألة ولاية الفقيه وفي الرد عليها لم يتوقف، وهي مسألة مثيرة لجدل كبير بين علماء الشيعة الإمامية، فهي في نظر بعض مجتَهِدِيهم المعاصرين تصلح على نطاق محلي ولا تصلح للتطبيق العالمي للإسلام، لذلك كان البحث ضروريًا عن صيغة مغايرة يقبلها الكافة، بل يقبلها السنة والشيعة معًا، بعد أن أصبح تطبيق نظام الخلافة بصورته التقليدية ـ في رأي هؤلاء

(٩٢) العوا، المصدر نفسه، ص٢٦٧.

المجتهدين - لا يحقق المصلحة السياسية العامة للمسلمين في هذا العصر.

اجتهاد آية الله محمد مهدي شمس الدين

من هنا، ذهب صديقنا العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان[٩٣]، إلى نظرية سياسية إسلامية جديدة في السلطة وتنظيمها، سمّاها «**ولاية الأمة على نفسها**». وخلاصة رأيه أن السنة وهم يقرون بمبدأ حق الأمة في الاختيار الذي تتم على أساسه بيعة الخليفة وتوليته؛ والشيعة وهم يعتقدون أن الإمام الثاني عشر لا يزال غائبًا، ولا يعلم إلا الله متى تتحقق عودته، كلا الفريقين لن يجد حرجًا في أن تسترد الأمة في زمن الغيبة - غيبة الخلافة وغيبة الإمام الثاني عشر - ولايتها، ويكون لها بطريق الاختيار والانتخاب أن تعين الحاكم أو الحكام، وتمنحهم بإرادتها ولاية محددة زمنًا أو موضوعًا[٩٤]، وهذا الحق يتفق عليه أهل السنة، عملًا بمبدأ حق الأمة في الاختيار، ويتفق عليه الشيعة ما دام الإمام المعصوم غائبًا. **وهكذا تصبح الحكومة الإسلامية المقيمة للشريعة حكومة توليها الأمة وتغيّرها الأمة بإرادتها الحرة، وبذلك تجتمع كلمة المدرستين الكبيرتين: السنة والشيعة على القدر المتفق عليه بينهما، الذي لا يسع مسلمًا تجاهله أو التهاون في إقامته، وهو الحكم وفق نظام إسلامي، يحقق للأمة استقلالها السياسي الصحيح ووحدتها الضائعة**[٩٥].

---

(٩٣) جمعتني به ﷺ صداقة قوية لُحمَتُها الأخوة في الله، وسُداها العمل على وحدة الأمة الإسلامية. وقد توفي بعد مرض مضنٍ يوم الأربعاء ١٦/١١/١٤٢١هـ ١٠/١/٢٠٠١م، وكتبت عنه أربعة فصول في كتابي: **شخصيات ومواقف عربية ومصرية**. وقد ولد في النجف في شعبان ١٣٥٤هـ = ١٩٣٦م.

(٩٤) تلتقي هذه النظرية مع نظرية آية الله شريعتمداري، سالفة الذكر، في أصل ولاية الأمة وحقها في الاختيار.

(٩٥) محمد مهدي شمس الدين، **نظام الحكم والإدارة في الإسلام** (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠)، ص١٩٩. وإجاباته عن أسئلة الأستاذ فؤاد إبراهيم لتضمينها في كتابه **الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨)، ص٥، ٧، ٩ و١٦ - ٢٠؛ وهذه الإجابات مؤرخة في ٩ من ربيع الآخر ١٤١٨هـ ١٣/٨/١٩٩٧م.

انظر أيضًا: محمد مهدي شمس الدين: **في الإسلام والاجتماع السياسي** (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩)، ص٦٢ و٨٤ - ١٠٠؛ **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي** (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩)، ص١٩٣ وما يليها، **والتجديد في الفكر السياسي الإسلامي** (بيروت: دار المنهل اللبناني، ١٩٩٧)، ص١٧٠ وما بعدها.

ولا شك في أن فكرة ولاية الأمة، وهي تلتقي مع ما صح اتفاق الحكمين عليه - في النزاع بين علي ومعاوية (رضي الله عنهما) - من رد الأمر إلى الأمة. تتسع لتتيح للمسلمين تنظيم حياتهم السياسية تنظيمًا يحقق المصلحة العامة للأمة، ولو لم يفطن إليه الأولون من السلف، ولم يقل به السابقون من العلماء. وهي تفتح الباب لجواز اختلاف النظم من قطر من أقطار الإسلام أو مجموعة منها، إلى قطر آخر أو مجموعة أخرى من الأقطار، على أن تتفق في الأصل في ولاية الأمة على نفسها، كما تتحد دول أوروبا في الأساس الديمقراطي الذي على أساسه قامت الوحدة بين هذه الدول. فالوحدة في رأي الشيخ مهدي شمس الدين، أساسها الأول أن تتحد النظم الداخلية في أصل الاتفاق على ولاية الأمة على نفسها، في الشأن السياسي، ثم ليكن من الاختلاف في التفاصيل ما يكون، إذ هو غير مؤثر عندئذ في وحدة الأمة الإسلامية.

وهذه النظرية تتفق كذلك مع رأينا في أن مؤدّى سكوت النصوص عن التفاصيل - في شأن النظام السياسي - أن تجتهد الأمة، أو المؤهلين فيها للاجتهاد، في وضع النظم التفصيلية الملائمة لحكم حياتها في جوانبها السياسية والاجتماعية وما إليها؛ وفي ذلك كله رفع لإصر الجمود عن الناس، وفك لأغلال التقليد البغيض التي يرسف فيها كثيرون ممن ينسبون إلى العلم وأهله.

اجتهاد جديد لآية الله منتظري

ثم ظهر، في سنة ٢٠٠٦، اجتهاد جديد لآية الله محمد حسين علي منتظري[٩٦]، وهو اجتهاد مغاير، لا لنظرية الخميني وحدها، ولكن لرؤيته هو شخصيًا؛ فقد كانت نظرية الخوميني نظرية سياسية في المقام الأول، وحولها منتظري إلى عمل فكري متكامل له هيكل واضح المعالم، وقابل للتطور والتداول.

---

(٩٦) كان كَلَّهُ حيًا وقت إلقاء هذه المحاضرات، وتوفي في مدينة قم يوم الأحد ٢/١/١٤٣١هـ ١٩/١٢/٢٠٠٩م. وهو أحد صناع الثورة الإسلامية في إيران، وعين نائباً للولي الفقيه (آية الله الخميني) لكنه عزل سنة ١٩٨٨ بسبب بعض آرائه الفقهية والسياسية التي لم تجد قبولا في دوائر الحكم في إيران. وهو من أكبر المرجعيات الشيعية في العصر الحديث، وقد جمع إلى العلم بالفقه والأصول العلم بالفلسفة، وكتابه في الزكاة والخمس من أقوى كتب الشيعة في موضوعه حجة واستدلالاً. وقد زرته في بيته عدة مرات قبل عزله، ثم حاولت أن أراه بعده فاعتذر لي أصدقائي من العلماء عن عدم إمكان ذلك لأنه كان رَهْنَ الإقامة الجبرية.

وحسين علي منتظري من أكبر مراجع الشيعة الإمامية المعاصرين، وإلى قبيل وفاته كان يقلده عدد كبير من أعضاء البرلمان الإيراني ومن وزراء الحكومة، وقد عيِّن بعد نجاح الثورة، نائبًا للخميني إلى ما قبل انتهاء الحرب العراقية بسنة ونصف تقريبًا، ثم عزله الخميني، وحدد إقامته، ومُنِع من الحديث للناس مدة ثم سمح له به بعد ذلك، وعلى الرغم من تحديد إقامته فإنه كان يصدر بيانات يعبِّر فيها عن رأيه في الأوضاع السياسية. ولم يخش منتظري أن تفرض الإقامة الجبرية عليه مرة أخرى، وتمسّك بأداء واجبه العلمي، وقد استمر في إلقاء دروسه في الحوزة العلمية في قم حتى وفاته؛ غير أن ما يعنينا، في هذا المقام، هو اجتهاد آية الله حسين علي منتظري في مسألة ولاية الفقيه، فقد شرحها في كتاب من أربع مجلدات بعنوان **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية** أورد فيه أصل المسألة وتفاصيلها وفروعها وأين تنطبق وأين لا تنطبق وأدلتها، واقتبس كلام الإمام الجويني، الذي أورَدْتُه في كتاب **النظام السياسي للدولة الإسلامية**[٩٧]، وعلّق عليه وفنّده، فآية الله منتظري استوعب مسألة ولاية الفقيه بكل احتمالاتها العقلية، وبكل فروعها الموجودة في كتب الشيعة وكتب السنة، وقد نُشر كتابه في بيروت، تدووِل المجلدان الأول والثاني، ثم حددت إقامته، فمنع تداول المجلدين الثالث والرابع إلا سرًا.

وآية الله حسين علي منتظري - في واقع الأمر - هو الذي بنى نظرية ولاية الفقيه، وقد أخبرني، في أولى زياراتي لإيران في تموز/يوليو ١٩٨٤، أنه يُلقي دروسه في ولاية الفقيه بالعربية كي تنتشر في العالم، ويلقي درس الفقه بالفارسية حتى يفهمه الطلبة الصغار.

تطور اجتهاد منتظري في مسألة الولاية كلها، فبعد كتابه ذي الأجزاء الأربعة في ولاية الفقيه، أفتى في عام ٢٠٠٦ بأن سبب استقرار الحكم هو رضى الأمة، وأصل ضرورة الحكومة لا ريب فيه، والولاية المطلقة للفرد غير المعصوم (أي للولي الفقيه أو غيره) ربما توجب استبداده في أعماله وأحكامه، وأن يتدخل فيما ليس متخصصًا فيه. والأمر في اختيار رئيس الدولة وتحديد مدة ولايته واختصاصاته وسلطاته مرجعه إلى رأي الناس، الذين

---

(٩٧) حسين علي منتظري (آية الله)، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية، ٤ ج، ط ٢ (بيروت: الدار الإسلامية للطباعة والنشر، ١٩٨٨)، ج ٢، ص٢٦٨ - ٢٦٩.

﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، فعلى الناس أن ينتخبوا للحكم من يكون خبيرًا بمختلف الأمور ولهم أن يشترطوا في انتخابهم إياه مدة خاصة، ومدة حكم غير المعصوم وسلطاته تابعتان لانتخاب الناس حدوثًا وبقاء. واستدل منتظري على صحة هذا الاجتهاد بقول الله تعالى مخاطبًا الرسول (ﷺ): ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]. وهذا الاستدلال بآيتي آل عمران والشورى، هو نفسه الذي يورده فقهاء أهل السنة للتدليل على حق الأمة في اختيار حاكمها وتوليته[٩٨].

إن معنى أن يعود رجل مثل آية الله حسين علي منتظري، صاحب التفصيل الأوسع لنظرية ولاية الفقيه، ليُجدد الاستدلال القرآني بآيتي سورتي آل عمران والشورى، معنى هذا أن منهاج الفكر السياسي الشيعي كله قد تغير، وأن الاجتهاد الشيعي الذي قام مدة من الزمن على مسألة انتظار الإمام المعصوم واجه عقبة عملية كأداء حالت بينه وبين أن يتحول إلى عمل سياسي منظم يقود الأمة إلى مصالحها، ويواجه أعداءها، ويقوي من شأنها، والمرونة الفقهية ـ السياسية التي مكنت إيران من تخطي تلك العقبة بنظرية ولاية الفقيه، ثم التجديد الفقهي ـ السياسي المستمر، كلاهما جعل إيران تستطيع مواجهة العالم فيما يتعلق بالمسألة النووية، وفيما يتعلق بإسرائيل، وفيما يتعلق بالقوى الإقليمية، وأخرجها من جمود الانتظار إلى التحرك العملي الإقليمي والدولي في المجالات كافة.

اجتهاد آية الله محمد حسين فضل الله

إلى جانب الاجتهادات التي أبداها آية الله شريعتمداري، وآية الله محمد مهدي شمس الدين، والمراجعة المهمة ـ لنظرية ولاية الفقيه ـ التي صنعها آية الله حسين علي منتظري، كان هناك اجتهاد آية الله السيد محمد حسين فضل الله[٩٩] الذي يقوم على رؤيته لوظيفة الحاكم (=الحكومة). وحاصل

(٩٨) موقع آية الله منتظري على شبكة الإنترنت <http://www.amontazeri.com> في إجابته عن أسئلة وجهت إليه من موقع المعصومين. انظر: محمد سليم العوّا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ط ٣ (القاهرة: سفير الدولية للنشر، ٢٠٠٦)، ص١٣٥.

(٩٩) أحد الرموز البارزة في الفقه والفكر الشيعي المعاصر، بل في الفقه والفكر الإسلامي بعامة، وآراؤه في السياسة والاقتصاد والاجتماع، ووضع المرأة في المجتمع، وعلاقة الدولة الإسلامية =

هذه الرؤية أن الحاكم، فقيهًا كان أو غير فقيه، يقوم بوظيفته على «أساس الشريعة الإسلامية المتضمنة في الكتاب والسنة، وفي نطاق الأصول المعتمدة للاجتهاد الفقهي في الجانب القانوني (الحلال والحرام) للمسألة، وعلى قاعدة الرجوع لأهل الخبرة في الأمور المتصلة بالواقع... في الخطوط السياسية والاجتماعية والعسكرية والحياتية بشكل عام... فليس له الحكم من خلال مزاجه الشخصي، أو أفكاره الذاتية بعيدًا عن المعطيات القانونية والخارجية التي تجتمع لديه».

«وإننا في دراستنا للنصوص القرآنية العامة لا نجد أثرًا لتأكيد العنصر الذاتي للحاكم، نبيًا أو إمامًا أو غير ذلك، بل نلاحظ تأكيد عنوان الرسولية المنفتح على الرسالة التي لا تملك أن تزيد أو تنقص على ما أنزله الله: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ۞ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ۞ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [الحاقة: ٤٤ - ٤٦]، وعلى الحاكمية المتحركة في خط الشريعة التي تركز أحكامها على الحق: ﴿فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾ [ص: ٢٦]، وعلى ما أراه الله أنه الحق: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ [النساء: ١٠٥]، وعلى الشورى في الأمور العامة والخاصة من شؤون الناس: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، وعلى خطأ الذين يتبعون أهواءهم: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]. وعلى عنوان الاستقامة في الخط (الطريق) الذي رسمه الله للناس: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣][١٠٠] فَلِذَٰلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ

= بغيرها من الدول، وفي ضرورة الوحدة الإسلامية والسبيل إلى تحقيقها... وغير ذلك من الموضوعات، تقدم نظرة اجتهادية حضارية متميزة. وقد جمعتني به صلة وادّة خالصة لله تعالى ثم للعمل الإسلامي، منذ بداية ثمانينيات القرن العشرين حتى وفاته ﷺ في ٢٢/٧/١٤٣١هـ ٤/٧/٢٠١٠م. والصلة مستمرة - بحمد الله تعالى - مع أبنائه ولا سيما السيد علي فضل الله، وعدد مقدَّر من تلامذته وحاملي علمه، والمؤسسة الخيرية الإسلامية التي تحمل اسمه.

(١٠٠) شرح رسول الله (ﷺ) لأصحابه هذه الآية بأن خط في الرمل خطًا مستقيمًا ثم خط عن يمينه وعن شماله خطوطًا، وتلا قول الله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾. والحديث في مسند الإمام أحمد، عن عبد الله بن مسعود برقم ٤١٤٢ و٤٤٣٧، وعن جابر بن عبد الله برقم ١٥٢٧٧ من طبعة الشيخ شعيب الأرنؤوط؛ وفي: =

آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [الشورى: ١٥]».

«وعندما يقرر القرآن الكريم أن ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٦]. فإن هذا لا يتعلق بالعنصر الشخصي في الولاية بل يشير إلى المسؤولية العامة التي يرتكز عليها النظام في حركته التي تفرض تغليب موقع على موقع (أي موقع النبوة الحاكمة المسؤولة عن الكافة على موقع الفرد المسؤول عن نفسه فقط).

الكلمات الفضفاضة التي دخلت الثقافة الإسلامية في الحديث عن الأنبياء والأولياء والعلماء، وألقاب التعظيم التي قد تتجاوز الحدود المألوفة في العقيدة، ليست قريبة من الجو القرآني، بل كانت نتاج الانفتاح على الحضارات الأخرى التي ثقافتها لا تقترب من الخط الثقافي الإسلامي الذي لا يجعل للبشر شيئًا من الألوهية... والإيحاء الإسلامي يفرض على القائد أن يقدم حساب حركته إلى الناس من أجل تأكيد الثقة به التي دعاهم إليها باعتبار ذلك سبيل احترام الناس في حياتهم العامة. لا بد للحاكم غير المعصوم من الرجوع إلى أهل الخبرة فيما لا علم له به من مسائل السياسة والاجتماع والعسكرية وإلا دخل في قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]».

«ويجب أن تتوافر في الخبراء شروط الثقة العلمية في معارفهم والصدق والأمانة دون فرق بين المسلمين وغيرهم لأن الإسلام ليس شرطًا في المعرفة فيمكن الرجوع إلى الكفار إذا توافرت فيهم عناصر الأمانة الفكرية والعلمية».

«والحاكم الشرعي لا يعبر عن نظرية الحكم الإلهي الذي ينطلق من ذاتية الحاكم في نظرته إلى نفسه... بل يعبر عن الحاكم الذي يتحرك من خلال برنامجه الشرعي الخاضع للقانون العام وعن طريق الرجوع للخبراء... وقد يكون قانون الحكم الإسلامي في ذلك أكثر ثقة لأن المسلم

= سنن ابن ماجه، بتحقيق صديقنا العلامة الدكتور بشار عوّاد معروف (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٨)، عن جابر بن عبد الله برقم ١١. وقد ذكر العالمان الجليلان شواهد الحديث في كتب الحديث الأخرى، وحكم كل منهما على متن الحديث بأنه حسن. وذكره القرطبي في تفسيره، ج ٧، ص١٣٧، ونسبه إلى الدارمي في مسنده، وقال إنه رواه بسند صحيح.

يشعر بمسؤوليته الإيمانية أمام الناس والشعور بالمسؤولية الإيمانية قد لا يوجد لدى الحاكم غير الإسلامي»[١٠١].

ويستدل آية الله فضل الله لآرائه في صفات الحاكم، ومن يجوز له أن يستشيرهم من الخبراء، بالرواية الواردة عن عليٍّ (ﷺ) أنه قال: «لا يقيم أمر الله إلا من لا يصانع (أي لا يجامل في حق ولا باطل، أو من لا يداهن ولا ينافق) ولا يضارع (أي لا يتشبه بأهل الباطل) ولا يتبع المطامع (أي لا يطلب الدنيا ويغفل عن الآخرة)»[١٠٢].

* * *

خلاصات الاجتهادات الجديدة

وحاصل هذه الاجتهادات الجديدة في الفكر السياسي الشيعي أن فكرة انتظار عودة الإمام الثاني عشر (محمد بن الحسن العسكري)، حتى يقيم الحكومة الملتزمة بالشريعة الإسلامية، لم تعد هي الفكرة الوحيدة التي تروج بين علماء الشيعة ومجتهديهم.

وإذا كانت فكرة **«ولاية الفقيه»** التي أقام الخميني على أساسها الجمهورية الإسلامية في إيران هي أكثر النظريات السياسية الشيعية الجديدة ارتباطًا بفكرة انتظار عودة **«صاحب الزمان» أو الإمام الغائب**، فإن نظريات شريعتمداري، ومحمد مهدي شمس الدين، وحسين منتظري، ومحمد حسين فضل الله، تبدو كلها أكثر تحررًا من النظرية الشيعية التقليدية في مسألة الحكومة، ووجوب إقامتها، للحكم بما توجبه الشريعة الإسلامية. وخلاصة هذه الاجتهادات هي:

١ ـ **الشعب يجب أن يحكم نفسه بنفسه**، وينتخب ممثليه في البرلمان

---

(١٠١) كلام آية الله محمد حسين فضل الله الذي بين الحاصرتين «...» في المتن مصدره بحثه بعنوان «تأملات في آفاق الحكم الولايتي: في حركة الولي الفقيه،» منشور في: مجلة المنطلق (بيروت)، العددان ٩٤ ـ ٩٥ (١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)؛ وبحثه بعنوان: «الإسلام وقضايا السلطة والولاية،» مجلة المنطلق، العدد ١١٠ (١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، وبحثه «الدولة الإسلامية بين الإسلامية والمذهبية،» على الإنترنت: <http://www.arabic.bayyant.org.l>

(١٠٢) نهج البلاغة مع المعجم المفهرس (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م)، ص٣٦٩.

بالاقتراع الحر، ويجب أن يراعي البرلمان ـ فيما يَسُنُّه من قوانين ـ عدم مخالفتها للإسلام وألا يتولى الحكم فرد واحد، أو طبقة واحدة، دون الناس **(آية الله شريعتمداري)**.

٢ ـ **للأمة الولاية على نفسها**، ويرمي هذا الاجتهاد إلى الوصول إلى اتفاق، بين السنة والشيعة، على صيغة إسلامية معاصرة للحكم المستند إلى الإسلام. وأساسه أن «**الخلافة**» كما تصورها الاجتهادات السياسية السُّنية غير قائمة، وليس منتظرًا في المستقبل القريب إقامتها، والإمام المعصوم الذي يقبل الشيعة حكومته غائب، ولا يعلم إلا الله متى تتحقق عودته؛ والفريقان ـ السنة والشيعة ـ لا حرج عندهما من أن تتولى الأمة اختيار حكامها، وتغييرهم، ليقوموا بتطبيق النظم الإسلامية، وتتوحد، تحت راية هذا الاختيار الحر، كلمة الأمة الإسلامية سنتها وشيعتها **(آية الله محمد مهدي شمس الدين)**.

٣ ـ **سبب استقرار الحكم هو رضى الأمة**، وأصل ضرورة الحكومة لا ريب فيه، والولاية المطلقة للفرد غير المعصوم ربما توجب استبداده في أعماله وأحكامه. وعلى الناس أن يختاروا للحكم من يكون خبيرًا بمختلف الأمور، ولهم اشتراط مدة معينة لحكمه، وهذه المدة وسلطات الحاكم المنتخب تابعتان لاختيار الناس **(آية الله حسين علي منتظري)**.

٤ ـ **ليس في النصوص القرآنية العامة أي أثر لتأكيد العنصر الذاتي للحاكم**، نبيًا أو إمامًا او غير ذلك، بل فيها تأكيد على مقام الرسالة التي لا تملك أن تزيد أو تنقص على ما أنزله الله. وعلى الحاكمية المتحركة في إطار الحكم بالحق. وعلى الشورى في العام والخاص من شؤون الناس. وعلى خطأ اتباع الهوى. وعلى ضرورة الاستقامة في الطريق الذي رسمه الله للناس وأن يكون اجتهاده قائمًا على الأصول المعتمدة للاجتهاد الفقهي في شأن الحلال والحرام **(آية الله محمد حسين فضل الله)**.

٥ ـ **الحاكم غير معصوم** يجب أن يرجع إلى أهل الخبرة فيما لا علم له به من مسائل السياسة والاجتماع والعسكرية، وإلا دخل في قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾. والخبراء الذين يستشيرهم الحاكم يجب أن تتوافر فيهم شروط الثقة

العلمية والصدق والأمانة، دون فرق في ذلك بين المسلم وغير المسلم (**آية الله محمد حسين فضل الله**).

٦ ـ **الحاكم الشرعي لا يعبّر عن نظرية الحكم الإلهي**، بل هو يتحرك من خلال برنامجه الشرعي الخاضع للقانون العام [= دستور البلاد] وعن طريق الرجوع إلى الخبراء، والعمل بالشورى. علاقة الحاكم بالمحكوم، والحاكم بالقانون الذي يطبقه، والحاكم بالقرار أو الحكم الذي يصدره ـ كلها ـ قائمة على مبدأ الاستقامة: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾، وعلى مبدأ القول بالعلم: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾، والاستقامة والعلم يعرفان بالنظر في القرآن الكريم وبالنظر في سنة النبي (ﷺ) وسيرته وهو يحكم الدولة الإسلامية الأولى، في المدينة المنورة (**آية الله محمد حسين فضل الله**).

٧ ـ **ولاية النبي (ﷺ) على المؤمنين المقررة في قوله تعالى**: ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾، **لا تتعلق بالعنصر الشخصي في الولاية**، أي بذات النبي عليه الصلاة والسلام، ولكنها تتعلق بالمسؤولية العامة للرسول (ﷺ) عن الأمة؛ ولذلك فإن الحاكم الذي يحكم بمقتضى الإسلام إنما يحكم بما توجبه المصلحة ولا يجوز له أن يخرج عنها إلى المفسدة أبدًا. ولا يجوز للناس أن يقروا الحاكم على عملٍ أو أمرٍ هو مفسدة، بل يجب عليهم توجيهه إلى المصلحة، فإذا أبى الامتثال لذلك كان للناس أن يعزلوه (**آية الله محمد حسين فضل الله**)[١٠٣].

٨ ـ **على الحاكم أن يقدم للأمة كشف حساب دوريًا عن أعماله وقراراته**، لتأكيد الثقة به وبتنفيذه والتزامه القاعدة التي دعاهم لانتخابه على أساسها، ولاحترام حقوق الناس العامة... مثل حقوقهم في استقلال الوطن، وعدم تبعيته، والمحافظة على ثرواته وموارده الطبيعية ونحو ذلك من

---

(١٠٣) وفكرة عزل الحاكم فكرة جديدة تمامًا على الفقه الشيعي، فالأصل عند الشيعة أن الحاكم إمام معصوم، وهو أصل ينافي قطعًا فكرة إمكان العزل. فلما تطور الفكر السياسي الشيعي ـ على نحو ما بيناه ـ كان من الضروري أن يصل التطور إلى مواجهة مسألة استقامة الحاكم الموجبة لطاعته، أو تَعَوُّجِهِ الموجب لنصحه، أو خلعه إذا لم يستجب للنصيحة ويرجع إلى الجادة. وينبغي أن نذكر مع ذلك أن هذا التطور جزئيٌ لأن أصحابه يتمسكون بفكرة انتظار عودة الإمام الثاني عشر. وكلامهم عن عزل الحاكم ينصب على الولي الفقيه أو نائبه وليس على الإمام المعصوم الذي لا يزالون في انتظاره. وفي حدود إدراك هذا ينبغي النظر إلى الاجتهادات السابقة.

الحقوق، وللأمة حق الرقابة على الحاكم غير المعصوم ولو كان يحكم وفقًا لنظرية (الولي الفقيه)، وهي رقابة حقيقية، ودور الولي الفقيه لا يلغي اختيار الأمة ولا يحرمها حقها في عزله إذا أساء، وهذا ينطبق على الحاكم أيًا كان الأساس الفقهي (الحقوقي) لحكمه (آية الله محمد حسين فضل الله)[١٠٤].

وفي ضوء هذه الخلاصات للاجتهادات الجديدة في الشأن السياسي لدى علماء الشيعة الإمامية، ومقارنتها بموقف علماء أهل السنة في الشأن نفسه، نستطيع أن نتطلع إلى يوم، غير بعيد، تلتقي فيه المدرستان المسلمتان الكبيرتان: السنة والشيعة على رأي موحد أو متقارب في المسألة السياسية. إن الذي فرق أمر هذه الأمة في البدء كان الخلاف حول السياسة والحكم، ومَنْ الأوْلى به، فإذا كُتب للآراء التي ذكرناها الذيوع والانتشار، ووعتها جماهير المسلمين من المدرستين، وسادت في الحوزة، أو قُبلت قبولًا عامًا، فإن الحال التي أنشأها الخلاف السياسي، بين السنة والشيعة، سوف تتغير - لا محالة - تغيرًا قد يصبح به حال الأمة الإسلامية كلها غير حالها اليوم، بل غير حالها الذي ورثناه منذ عرف أجدادنا التعصب المذهبي والطائفي.

ويكفي المسلم المهتم بشأن دينه في المجال السياسي، أن يعلم أن هذه المسألة قابلة لتطور الفهم، وتجديد الاجتهاد فيها، لأنها حالة إنسانية يصيبها ما يصيب أحوال الإنسان كافة، من تغير وتقدم وتطوّر، كما يعتريها - أحيانًا - الجمود والتحجر العقليين!

ومما يدل على صحة ما انتهينا إليه، صنيع حجة الإسلام والمسلمين الشيخ محسن كديور (تنطق كديفور)، في كتابه **نظريات الحكم في الفقه الشيعي**[١٠٥].

---

(١٠٤) في مسألة مدى جواز الخروج على الحاكم، أو عزله، آراء قديمة عن أهل السنة. انظر: محمد طه بدوي، حق مقاومة الحكومات الجائرة في المسيحية والإسلام (الإسكندرية: [د.ن]، ١٩٥٢)؛ صلاح دبوس، **الخليفة توليته وعزله** (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٢)، ص٣٦٧ - ٣٧٤؛ محمد ضياء الدين الريس، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط ٤ (القاهرة: مكتبة دار التراث، ١٩٦٧)، ص٢٩٢ - ٢٩٧؛ القاضي الشهيد عبد القادر عودة، **الإسلام وأوضاعنا السياسية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٦٧)، ص١٥٠ - ١٥٣.

(١٠٥) محسن كديور، **نظريات الحكم في الفقه الشيعي**، ترجمه من الفارسية رشا الأمير ولقمان سليم (بيروت: دار الجديد، ٢٠٠٠).

فقد تناول هذا الكتاب آراء تسعة من كبار علماء الشيعة الذين تناولوا بالبحث مسألة الدولة الإسلامية، ورأوا أن دور الفقهاء فيها دور أساسي، وفي فاتحة هذا الكتاب يقرر الشيخ محسن كديور أن: «الفقه الشيعي، في حقيقة الأمر، لم يتطرق إلى موضوع الولاية والإمارة والسياسة بشكل مستقل، قبل القرن الثالث عشر الهجري»[١٠٦].

وقد أكد الشيخ كديور أن أول بحث تفصيلي حول مسألة ولاية الفقيه هو الذي قدمه الشيخ أحمد النراقي في كتابه **عوائد الأيام في قواعد استنباط الأحكام**[١٠٧].

وقسم الشيخ كديور عصور الفقه الشيعي في شأن مسألة الولاية والحكم إلى أربع مراحل[١٠٨] وذكر أعلام فقهاء الشيعة الذين تناولوها بالبحث في كل مرحلة منتهيًا إلى أن عدد النظريات التي تبنوها، وشرحوها يبلغ تسع نظريات تدور كلها حول ولاية الفقيه.

وعندنا أن العبرة ليست بعدد النظريات، وإنما بحقيقة تعددها الذي يثبت أن الأمر اجتهادي بحت، والنظر فيه قابل للتجدد والتجديد من وقت إلى وقت.

ومما ينبغي ذكره ـ في هذا الخصوص ـ أن كتاب الشيخ محسن كديور لم يعرض لرجوع آية الله حسين علي منتظري عن آرائه الأولى في شأن ولاية الفقيه، ولم يذكر اجتهاد آية الله محمد حسين فضل الله، اللذين ذكرناهما سابقًا.

ومن طريف ما يذكر في مسألة اختلاف السنة والشيعة حول الإمامة أن صحفيًا أراد إحراج الأستاذ حسن البنا في أثناء أحد دروسه، فسأله عما سيفعله الإخوان المسلمون في علاقتهم بالشيعة الإمامية الذين يؤمنون بعصمة

(١٠٦) المصدر نفسه، ص١٥.

(١٠٧) سبقت الإشارة إليه.

(١٠٨) هي: عصر ازدهار الفقه الفردي؛ عصر السلطنة والولاية (وهو يشمل العصرين الصفوي والقاجاري)؛ عصر المشروطة والنظارة (المشروطة = الدستور) وهذا العصر يستغرق ثلاثة أرباع القرن الرابع عشر الهجري؛ عصر الجمهورية الإسلامية الذي يبدأ في الربع الأخير من القرن الرابع عشر الهجري.

الإمام الغائب وينتظرون عودته. وكان توقع السائل أن يرتبك جواب حسن البنا لأنه كان أحد مؤسسي دار التقريب بين المذاهب في القاهرة، لكنه لم ينل ما أراد فقد أجابه حسن البنا: بأن الأمر بسيط، نتفق على عودة الخلافة أولًا، ونختار خليفة سنيًا ثم خليفة شيعيًا بالتبادل والتوالي، وحين يعود المعصوم نتبعه جميعًا!!

قال حسن البنا هذا الكلام قبل أن يبدأ الفكر الشيعي تطوره السياسي بنظرية ولاية الفقيه بنحو أربعين سنة. وما أرانا ـ إذا مضينا في طريق الوحدة الإسلامية المأمولة ـ إلا بالغين ما قاله حسن البنا أو شيئًا قريبًا منه!!

* * *

وهناك مسائل أخرى عديدة يثور بسببها خلاف عقدي أو سياسي بين السنة والشيعة، بعض هذه المسائل ينكرها علماء الشيعة كافة، وبعضها ينكرها العلماء ويمارسها العامة، وبعضها لا يزال الخلاف قائمًا فيها بين أهل المدرستين كما كان! وقد تناولت هذه المسائل بما يناسب كلًا منها من تفصيل، وحاولت بيان وجه الحق فيها ما وسعني ذلك، في دراستي الوجيزة: «**العلاقة بين السنة والشيعة**»[١٠٩] فلا أعيد القول فيها هنا اكتفاء ببيانها هناك، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

---

(١٠٩) سبقت الإشارة إليه.

(٦)
الشيعة الزيدية

تنسب المدرسة الشيعية الزيدية إلى الإمام زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب ﷺ أجمعين، ولد ـ على الأصح ـ سنة ٨٠هـ. ونقول على الأصح لأن بعض المصادر تذكر أنه ولد في سنة ٧٩هـ وبعضها يذكر أن ميلاده كان في سنة ٧٥هـ، لكن مترجميه جميعًا يقررون أنه استشهد في سنة ١٢٢هـ وله من العمر اثنتان وأربعون سنة[١].

والد زيد هو الإمام علي زين العابدين بن الحسين، الناجي الوحيد من وقعة كربلاء التي استشهد فيها جده، الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب، ﷺ أجمعين[٢]. قدَّم زيد حياته فداء لما ظن أنه الحق، وخرج بسيفه مجاهدًا في سبيله. خرج على الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك الذي حكم بين سنتي ١٠٥ و١٢٥هـ.

---

(١) أبو عبد محمد بن منيع بن سعد، **الطبقات**، تحقيق علي محمد عمر، مكتبة الأسرة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٢)، ج ٧ ص٣٢١، الترجمة رقم (١٨١٣)؛ علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ص١٣٠؛ الحافظ جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨)، ج ٣ ص٨٤، الترجمة رقم (٢١٠٤)؛ الحافظ أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣)، ج ٣، ص٤١٧، الترجمة رقم (١١٥). وذكر أنه ولد سنة ٧٥ العلامة شرف الدين الحسين أحمد السياغي، **الروض النضير**، ط ٢ (الطائف: مكتبة المؤيد، الطبعة الثانية ١٩٦٨)، ج ١، ص٩٦ و١٠٦. وذكر صديقنا الدكتور محمد عمارة أنه ولد سنة ٧٩هـ. انظر: **تيارات الفكر الإسلامي**، ط ٣ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨)، ص٩٩.

(٢) الطبري، **تاريخ الطبري**: السابق ذكره، ص١٠١٨ في أحداث سنة ٦١هـ؛ الحافظ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، السابق، ج ١، ص١٤٩٢ الترجمة رقم ١٧٣٠.

وقد ذكر في سبب خروجه على هشام روايات تبدو فيها روح الدراما المصنوعة أكثر مما يبدو فيها الإنباء عن حقيقة واقعة[٣].

والذي أميل إليه هو ما رواه جمع من مترجميه: من أن أهل الكوفة ـ وشيعتها بوجه خاص ـ قد ناشدوه الخروج على هشام بن عبد الملك لِما رَأوه من ظلم بني أمية، وأنه أبى ذلك في البدء، فلم يزالوا به حتى أقنعوه بالخروج بعد أن أحصي ممن بايعه خمسة عشر ألف نفر من أهل الكوفة خاصة، سوى أهل المدائن، والبصرة، وواسط، والموصل، وخراسان، والري، وجرجان. ثم لم يخرج معه ـ يوم دارت المعركة بينه وبين جند بني أمية ـ سوى مئتين وثمانية عشر رجلًا[٤]! أو مئتين وعشرين[٥].

كان الوشاة قد سعوا بزيد إلى هشام بن عبد الملك، وزعموا أنه يتطلع إلى الخلافة، وجرت بينه وبين هشام في ذلك محاورة طويلة، ثم عرَّض هشام به أنه يطلب الخلافة[٦]، فقال له زيد: «ليس بصحيح». قال هشام: «قد صح عندي». قال زيد: «أحلف لك» (أي بعدم صحته). قال هشام: «لا أصدق». قال زيد: «إن الله لن يرفع قدر أحد حُلِفَ له بالله فلم يُصدِّقْ». قال هشام: «اخرج عني» (يطرده من مجلسه). قال زيد: «إذن لن تراني إلا حيث تكره». فلما خرج قال: «من أحبَّ الحياة ذَل»[٧].

وكانت دعوة زيد بن علي، عندما خرج على هشام بن عبد الملك، إلى **«الكتاب والسنة، وإلى جهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين، والعدل في قسمة الفيء، ورد المظالم، وفعل الخير، ونصر أهل البيت»**[٨].

---

(٣) ابن سعد، المصدر السابق، ج ٧، ص٣٢٠؛ وسبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، السابق، ج ١١، ص١٣٤ ـ ١٣٥، وهو ينقل كلام ابن سعد بنصه؛ السياغي، **الروض النضير**، ج١، ص١٢٧.

(٤) أبو الفرج الأصفهاني، **مقاتل الطالبيين**، ص١٣٧؛ السياغي، مقدمة **الروض النضير**، ص١٢٥؛ الطبري، **تاريخ الطبري**، السابق، ص١٣٧٨؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، السابق، ص٧٢٩.

(٥) **تاريخ ابن خلدون**، السابق، ص٦٥٣.

(٦) المصدر نفسه، ص٦٥٢.

(٧) الذهبي، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، ص٤١٧.

(٨) ابن خلدون، الموضع السابق، ص٦٥٢.

وهذه الأسباب النبيلة هي التي جعلت الحافظ الذهبي يقول عنه: «هفا، وخرج، فاستشهد» و«خرج متأولا، وقتل شهيدًا، وليته لم يخرج»[9] وإنه «كان أحد العلماء الصلحاء، بدت منه هفوة فاستشهد، فكانت سببًا لرفع درجته في أخراه»[10].

وإذا كان جهاد زيد بن علي قد انتهى باستشهاده، فإن المعارك بينه وبين جند الأمويين لم تكن كلها هزائم لجنده، بل لقد انتصروا في عدة مواطن على الأمويين على الرغم من قلة عددهم وضعف عدّتهم إذا قورنت بعدة الأمويين وعددهم[11].

وهذه سنة الله في الأرض والخلق: أن الغلبة لا تكون ـ في كل حال ـ لأهل الكثرة في العدد والعتاد، وإنما ينتصر الباطل إذا دخل في أهل الحق الدَخَل ففسدت ذات بينهم، ويغلبون عدوَّهم إذا استقامت نفوسهم على الطاعة، ويُغْلَبُ أهل الحق إذا قدر الله ـ تعالى ذكره ـ عليهم ابتلاءً يتَّخذ فيه منهم شهداء، ويمحّص الذين آمنوا، ويمحق ـ عندما يشاء ـ الكافرين.

ومداولة النصر والهزيمة ـ بين أهل الحق وأهل الباطل ـ لها حكمة بالغة؛ ذلك أنه لو ظل الحق ينهزم لِضَعْفِ قوته، وظلّ الباطل ينتصر دائمًا لكثرة عدده وحسن عدته، لكفر الناس بالحق، ولذهب من نفوسهم الإيمان بالعدل، فلكي يُثبِّت الله سبحانه إيمان الناس بالحق والعدل يريهم له أيام نصر وعلوٍّ على الباطل وأهله، ويكفي أن يحدث النصر ليؤمن الخلق بأنه ممكن الحدوث مرة أخرى، ومثل هذا الإيمان هو عدة الداعين إلى مواجهة الجور والظلم والطغيان، والنصر هو المثل الذي يضربه حملة لواء الحق لأنصارهم وأتباعهم؛ يحدث هذا في مواجهة الجبابرة من حكام التغلّب، وفي مواجهة المحتل الأجنبي، وفي مواجهة الغزو العدواني.

والناس يحتاجون إلى أن يروا في حياتهم وقوع النصر الرباني لمن يحملون المبادئ والقيم، ويدفعون حياتهم ثمنًا للدفاع عنها، لئلا تخبو جذوة

(٩) الذهبي، المصدر نفسه، ص١٧٤٩ ـ ١٧٥٠.

(١٠) الذهبي، تاريخ الإسلام، السابق، ص٤١٥. والمقصود بـ «هفا» و«هفوة» في كلام الحافظ الذهبي هو أن الخروج على الحكام الأمويين كان خطأً من جانب زيد بن علي (ﷺ).

(١١) أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، ص١٣٨ ـ ١٤١.

الجهاد في سبيل الله، الذي هو ذروة سنام الإسلام، والذي هو ماضٍ إلى يوم القيامة، وحتى لا ييأس الناس ويظنوا أنه لا فائدة من مقاومة الظلم والثورة عليه، فيقعدوا، ويرضوا بالهوان، ويعطوا الدنية وهم صاغرون.

ثم إن الله يدافع عن الذين آمنوا، ولو بعد هزيمتهم المادية أمام أعدائهم، فيزداد الناس يقينًا بقدرة الحق على البقاء في مواجهة الظلم والظالمين. ومن أحسن الأدلة على ذلك ما حدث مع يحيى بن زيد بن الحسين، الذي خرج على الأمويين في خراسان وما حولها وقاتلهم ثلاث سنين، كانت الحرب فيها سجالًا بينهما: يوم ليحيى، ويوم لجند بني أمية، وانتهت باستشهاده سنة ١٢٥هـ، قال الحافظ الذهبي: «ولم يُعقِبْ يحيى... وما وُلِد إذ ذاك ولد بخراسان من العرب والأعيان إلا سُمي يحيى»[(١٢)]، فني الجسم وخلد المعنى، فتأمل[(١٣)]!

* * *

الزيدية والاعتزال

وهناك أمران تنبغي الإشارة إليهما، قبل النظر في مبادئ المدرسة الزيدية، **أولهما**: أن «النسبة إلى الإمام زيد بن علي هي نسبة فكرية»، لا نسبة تقليد محض، ولا نسبة متابعة له بغير نظر واجتهاد؛ وهي كذلك «ليست نسبة فقهية على النحو المعروف المتبع عند المذاهب الأخرى؛ لأن المذهب الزيدي يحرّم التقليد على كل مجتهد ولا يبيحه إلا للعامة»[(١٤)].

(١٢) الذهبي، المصدر نفسه، ص١٧٥٠.

(١٣) وقد تكرر ذلك في التاريخ المصري الحديث، فقد أكثر الناس من تسمية (حسن البنا) اسمًا مركبًا بعد استشهاد حسن البنا ﷺ سنة ١٩٤٩م.

(١٤) انظر: الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان بن محمد بن المطهَّر، (ت٥٦٦هـ) **أصول الأحكام الجامع لأدلة الحلال والحرام**، تحقيق عبد الله حمود العِزي (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ٢٠٠٣)، ج ١، ص٢٠ ـ ٢١ وللكتاب طبعة أخرى بتحقيق صديقنا العلامة المرتضى بن زيد المَحَطْوري الحسني، صدرت في صنعاء عن مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧، واستبدلت بكلمة (الأدلة) كلمة (المسائل) في عنوان الكتاب؛ القاسم بن محمد بن علي (ت١٠٢٩هـ)، **مجموع كتبه ورسائله** (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ٢٠٠٣)، ص٢٦٤ ـ ٢٦٧؛ علي بن عبد الكريم، **الزيدية** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٨٥)، ص١١، وهو يقول إن النسبة إلى زيد بن علي نسبة انتماء واعتزاء، فالتسمية سياسية في الأصل، ص١٢ من مقدمة المحقق؛ انظر أيضًا: عبد الله بن محمد بن إسماعيل حميد الدين، **الزيدية** (صنعاء: مركز الرائد للدراسات والبحوث، ٢٠٠٦)، =

ثانيهما: أن الزيدية يلتقون مع المعتزلة في أكثر مسائل أصول الدين، أو العقيدة، إن لم يكن اللقاء بينهما فيها كلها[١٥]. ومع ذلك، ومع الثابت تاريخيًا من إدخال كتب المعتزلة إلى اليمن بعناية خاصة من بعض أئمة الزيدية، وأفذاذ علمائهم، فإن الاتجاه السائد، بين الباحثين الزيدية المعاصرين، يذهب إلى أن العلاقة بين الزيدية والمعتزلة هي علاقة توافق بين علماء المذهبين، وليست علاقة تأثر وتأثير بينهما[١٦]. ويذهب بعض دارسي الزيدية إلى أن صلة عملية وثّقت العلاقة بين الزيدية والمعتزلة، وأن التأثير بين المدرستين كان متبادلًا ولم يكن في اتجاه واحد من المعتزلة، وأن تيارًا شيعيًا ساد الفكر المعتزلي زمن بني بويه (٣٣٤هـ ـ ٤٤٧هـ) أي في العصر العباسي الثالث[١٧]. وأيًا يكن الرأي في هذا التباين في تصوير العلاقة الزيدية ـ المعتزلية فإنه لا مراء في أن الزيدية إلى اليوم يقولون بأهم أقوال المعتزلة في مسائل العدل والتوحيد، والوعد والوعيد، وخلق القرآن، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها. وهذا كافٍ في إثبات الصلة بين

= ص٩٢ ـ ٩٣، و١٠١؛ الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني (ت. ٤١١هـ)، **التجريد**، تحقيق عبد الله العِزّي (صنعاء: مؤسسة الإمام زيد الثقافية، ٢٠٠٢)، ص٨.

(١٥) انظر: القاضي أحمد بن يحيى بن حابس الصعدي (ت١٠٦١هـ)، **الإيضاح شرح المصباح**، مراجعة وتصحيح حسن بن يحيى اليوسفي (صنعاء: دار الحكمة اليمانية، ٢٠٠٠). والكتاب يشتمل على شرح أصول المعتزلة الخمسة، التي سيأتي الحديث عنها تفصيلًا في موضعه من هذا الكتاب، ثم يضيف إليها مباحث في إمامة علي (ﷺ)، والحسنين وأولادهما؛ الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني، **التبصرة في التوحيد والعدل**، تحقيق عبد الكريم أحمد جدبان (صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢)؛ الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (ت. ٢٩٨هـ)، **المجموعة الفاخرة**، تحقيق علي أحمد الرازحي (صنعاء: دار الحكمة اليمانية ٢٠٠٠)، ص٤٥ ـ ٧٣ و٧٩ ـ ١١٨، وص٢٤٣ ـ ٣٠٤؛ مجموع كتب ورسائل الإمام محمد بن القاسم الرسي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق عبد الكريم جدبان (صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢)، ص٥ ـ ١٥ و٢٧ ـ ٣٠ و١٠٤.

ويروي الأستاذ فؤاد سيد ﷺ في مقدمته لكتاب (**فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**) كيف دخلت كتب المعتزلة إلى بلاد الزيدية في اليمن، على يد الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة (ت. ٦١٤هـ)، استكمالًا لما بدأه الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان (ت. ٥٦٦) الذي كان أحد الأفذاذ من العلماء العاملين، وكان تلميذه القاضي جعفر بن عبد السلام (ت. ٥٧٣) هو أول من أدخل كتب الزيدية إلى اليمن سنة (٥٥٤هـ) ولم تعرف تلك الكتب في اليمن قبل إتيانه بها من العراق (ص٨ ـ ١٢) من المقدمة المذكورة.

(١٦) ابن عبد الكريم، **الزيدية**، ص١٩، وحميد الدين، **الزيدية**، ص١٠١ ـ ١٠٦.

(١٧) أحمد صبحي، **الزيدية**، ط ٢ (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٤)، ص٢٢٥ ـ ٢٢٦.

المدرستين بصرف النظر عن أصلها وسببها التاريخي، وقد كان لزيدية اليمن اليد الطولى في حفظ التراث الاعتزالي الذي وصل إلينا من خلال المكتبات اليمنية العامة والخاصة[١٨].

* * *

أصول فكر الزيدية

وعلى الرغم من أن جهاد زيد بن علي انتهى باستشهاده، بالكوفة، سنة ١٢٢هـ، وجهاد ابنه يحيى بن زيد قد انتهى باستشهاده هو الآخر، بخراسان، سنة ١٢٥هـ، فإن مدرسة فكرية وفقهية كاملة نشأت على موروث هذا الجهاد، واعتنقت المبادئ التي بشَّر بها جهاد زيد وأضافها إلى نهر الفكر الإسلامي، ولا سيما السياسي منه، وهي:

المبدأ الأول: وجوب الخروج على حكام الجور

عندما بايع علي زين العابدين بن الحسين بني أمية بالخلافة، ثم سكت عن حكمهم محمد الباقر، خشي زيد بن علي أن يكون في استمرار التقية معنى الإقرار بحكم الغلبة، واتخاذها سبيلًا إلى السيطرة على الدولة والأمة، فخالف صنيع أبيه وصنيع أخيه، واستعاد سيرة جده الحسين بن علي (ﷺ) فخرج منكرًا مظالم هشام بن عبد الملك، كما خرج جده رفضًا لتحويل الخلافة ـ بتوريث الحكم ـ إلى ملك عضوض[١٩].

وفي عبارة قالها زيد لأصحابه: «إنما أدعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه...»، وفي ألفاظ بيعته: «على كتاب الله وسنة رسوله، وجهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين...»، في مثل هذه العبارات إفصاح جهير من زيد بن علي عن سبب خروجه، وعن أن الشرط الأول لمشايعته هو الخروج على

---

(١٨) فؤاد سيد، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٨. ويذهب الدكتور محمد عمارة إلى أن الزيدية هي ثورة معتزلية ضد الدولة الأموية قادها إمام ثائر من أئمة آل بيت رسول الله (ﷺ)، ثم استمرت ممثلة للتيار الثوري في أمراء آل البيت الذين قادوا تيارًا فكريًا يتمذهب بأصول المعتزلة الخمسة في العقائد مع اختلافات طفيفة في بعض المسائل السياسية الخاصة بمبحث الإمامة على وجه التحديد، انظر: عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص٩٩ و١٢١ ـ ١٢٣.

(١٩) صبحي، المصدر السابق، ص٦٧.

حكام الجور[٢٠]. ومما يؤثر عن زيد بن عليٍّ قوله: «حقٌّ علينا أهل البيت إذا قام الرجل منا يدعو إلى كتاب الله وسنة رسوله، وجاهد على ذلك فاستشهد ومضى، أن يقوم آخر يتلوه يدعو إلى ما دعا إليه، حجة الله ﷻ على أهل كل زمان إلى أن تنقضي الدنيا، ذلك أن سَلَّ السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب ما دام لا يمكن دفع المنكر، فإقامة الحق لا تكون إلا بذلك»[٢١]. أي إن واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ عنده ـ سبب كافٍ وحده للخروج على حكام الجور، وكلما وجد هذا السبب وجب على إمام من أهل البيت أن يقود الناس إلى الثورة عليه.

وقد جاء في كتاب **المجموع**، للإمام زيد بن علي، أنه يجب قتال أهل البغي (والمعنيُّ بهم هنا الحكام الظَّلمة) إذا كان أصحاب الإمام (أي إمام الحق) ثلاثمئة وبضعة عشر ـ عدة أهل بدر ـ ولا يعذرون عندئذ بترك القتال، فإنه ليس من الأعمال شيء أفضل من جهادهم[٢٢].

والزيدية يرون طلب الإمارة للقيام بواجباتها، لا لذاتها. و«القيام بواجبات الإمارة هو سنة الأنبياء والمرسلين، عليهم الصلاة والسلام، فيكون الطالب لذلك ـ أي الخارج على حكام الجوْر ـ طالبًا للخلافة النبوية...، فيكون القائم بما قام به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم خليفة له، وهي الخلافة الحقيقية، وطالب الإمارة لذاتها طالب ملك ورياسة، فإن غلب عدلُهُ جوْره فبها ونعمت...»[٢٣].

ويؤيد ذلك ما يرويه علماء الزيدية عن السبب المباشر لخروج زيد بن علي على هشام بن عبد الملك، فهم يروون أنه ذُكِّر بكلام للإمام محمد الباقر عن صفة خروجه وأنه مقتول، فقال زيد: «أأسكن وقد خولف كتاب الله تعالى وتحوكم إلى الجبت والطاغوت؟ وذلك أني شهدت هشامًا، ورجل

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص٦٩.

(٢١) نقله: أحمد صبحي، السابق، ص٧٢ عن أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي، عدّة الأكياس شرح كتاب الأساس، مخطوط ورقه ٥١٢، المكتبة الغربية بالجامع الكبير في صنعاء.

(٢٢) الحسني، تتمة الروض النضير، السابق، ط ٢ (الطائف: مكتبة المؤيد، ١٩٦٨)، ج ٥، ص٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ج ٥، ص٢٤ ـ ٢٥.

عنده يسب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقلت للسابّ له: ويلك يا كافر، أما إني لو تمكنت منك لاختطفت روحك وعجلتك إلى النار. فقال هشام: مه عن جليسنا يا زيد (يعني لا تثرّب عليه). فوالله لو لم يكن إلا أنا ويحيى ابني لخرجت عليه وجاهدته حتى أفنى»[٢٤].

وقد تبين أثر هذا المبدأ في الشروط التي اشترطها الزيدية فيمن يصلح للإمامة وتصح بيعته بها.

المبدأ الثاني: الإمامة ليست محلًا لنص جليّ

الإمامة عند الزيدية ليست محلًا لنص جلي من النبي (ﷺ) على شخص بعينه يكون الخليفة بعده، مما جعل الاجتهاد في هذا الشأن سائغًا. لكن أحدًا من الصحابة (ﷺ) لم يكن أولى بها من علي بن أبي طالب، ومع ذلك لم يختره الصحابة للإمامة. وهذا من الصحابة خطأ في الاجتهاد، في أمر هو موضع اجتهاد، فلا يرتبون عليه فسقًا ولا كفرًا: «كان علي هو أفضل الصحابة، إلا أن الخلافة فوضت لأبي بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية راعوْها، من تسكين ثائرة الفتنة، وتطييب قلوب العامة، فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريبًا، وسيف أمير المؤمنين عليٍّ من دماء المشركين من قريش وغيرهم لم يجف بعد، والضغائن في صدور القوم، من طلب الثأر، كما هي... فكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه باللين والتؤدة، والتقدم في السن، والسبق في الإسلام، والقرب من رسول الله (ﷺ)»[٢٥].

ومع القول بعدم ورود نص نبوي جلي باستخلاف شخص بعينه، فإن الزيدية يشترطون في الإمام شروطًا سيأتي ذكرها.

والحاصل أنه إذا كان المشهور عن الزيدية أنهم لا يقولون بوجود نص مروي عن الرسول (ﷺ) بتولية شخص معين أمر الأمة بعده[٢٦]، فإنهم، هم

---

(٢٤) السياغي، مقدمة الروض النضير، السابق، ج ١، ص١٢٧، وهو يروي الخبر عن الإمام المهدي في «المنهاج»، والسيد أبو طالب في الأمالي، باسناده عن جابر الجعفي.

(٢٥) الشهرستاني، الملل والنحل، السابق، ج ٢، ص٨٣ ينسبه إلى زيد بن علي.

(٢٦) المصدر نفسه؛ مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، ط ٨ (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩١)، ص٢٢٩؛ أحمد أمين، فجر الإسلام، ط ١٠ (بيروت: دار الكتاب العربي، =

أنفسهم، يقررون غير ذلك: يقررون أن النبي (ﷺ) نص على استخلاف عليٍّ نصًا غير جليٍّ. وهم بذلك يتفقون مع الشيعة الإمامية في أصل القول بالنص، ويختلفون معهم في كونه خفيًا، فأصبح محلًا للاجتهاد، وهو ما يقوله الزيدية، أو جليًا لا محل معه للاجتهاد، وهو ما يقوله الإمامية، ويعدون العدول عن الأخذ به معصية وفسقًا. وقول الزيدية بالنص الخفي على أفضلية علي (عليه السلام) سنده النصوص النبوية الصحيحة التي يرويها أصحاب الحديث في حب الرسول (ﷺ) له، وما يذكرونه من مناقبه الكثيرة[٢٧].

المبدأ الثالث: وجوب استيفاء شروط الإمامة

لا يفرق الزيدية بين أبناء الحسن وأبناء الحسين في جواز كون الإمام منهم. ولا بد لهذا الإمام ـ بعد كونه فاطميًا هاشميًا ـ أن يكون ورعًا تقيًا زاهدًا شجاعًا عالمًا سخيًا، يخرج مطالبًا بحقه في الإمامة، فمن استوفى هذه الشروط، وخرج داعيًا لنفسه وجبت على الأمة نصرته.

ويشرح العلامة الأمير الحسين بن بدر الدين (ت٦٣٣٠هـ)[٢٨] هذه الشروط بقوله: «إن للإمامة شروطًا: منها أن يكون المدّعي لها حرًا، وأن يكون فاطميًا يعتزي[٢٩] بنسبته من قبل أبيه إلى الحسن أو الحسين[٣٠] (عليهما السلام)، وأن يكون بالغًا، عاقلًا، قويًا على تدبير الأمر بحيث لا آفة به تمنعه ولا نقص في عقله يوهنه عن النظر في أمور الدين. وأن يكون مؤمنًا شديد الغضب لله على المجرمين، كثير التحنن بالمؤمنين. وأن يكون ورِعًا في

= ١٩٦٩)، ص٢٧٢؛ ومحمد أبو زهرة، **الإمام زيد** (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص١٩٢.

(٢٧) السياغي، **الروض النضير**، ص١٦٦ ـ ١٨٦.

(٢٨) الحسين بن محمد بن أحمد بن يحيى: **ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة**، تحقيق الدكتور المرتضى بن زيد المحطوري الحسني، (صنعاء: مكتبة بدر ٢٠٠١) ص٤٣٠ ـ ٤٣١؛ الإمام المهدي أحمد بن يحيىٰ المرتضىٰ، **عيون الأزهار في فقه الأئمة الأطهار**، نشرة الشيخ الصادق موسى (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥)، ص٥١٩، والحسني؛ **تتمة الروض النضير**، ص٢٠ ـ ٢٥؛ وراجع ما نقلناه آنفًا عن القاضي الصعدي.

(٢٩) أي يعتزُّ ويفتخر.

(٣٠) في **مجموع كتب ورسائل الإمام الرَّسِّي**، ما نصه: «فلا يقولن أحد: إن عترة محمد (ﷺ) غير ولد الحسن والحسين، وذريتهما منه، فمن ادعى غير ذلك أبطل» (ص١١٤).

الظاهر، وتفسيره: أن يكون كافًا[٣١] عن المحرمات، قائمًا بالواجبات فيكون عدلًا ظاهر العدالة في ظاهر الحال دون باطنه[٣٢]، وأن يكون شجاعًا بحيث لا يجبن عن لقاء أعداء الله تعالى، ويجب أن يكون له من المواطن المشهورة ما يُعْلم به شجاعته، ويستدل به على رباطة جأشه، وثبات قلبه حتى يُعدَّ شجاعًا وإن لم يكثر قتله وقتاله. وأن يكون سخيًا بحيث لا يكون معه بخل يمنعه عن وضع الحقوق في مواضعها ودفعها إلى مستحقيها، وأن يكون عالمًا بتوحيد الله تعالى وعدله وما يتفرع عليهما، وبجميع أصول الشرائع، فَهِمًا بأوامر القرآن والسنة، ونواهيهما... عارفًا بما اشتمل عليه كتاب الله من اللغة، وبجملة من النحو إن لم يكن عربيَّ اللسان، بصيرًا بمواضع الإجماع... وأن يكون فاضلًا بحيث يكون أشهر أهل زمانه بالزيادة على غيره في خصال الإمامة... ولا يجب أن يكون أسدَّ[٣٣] الأمة رأيًا، ولا أن يكون أعلمهم ولا أسخاهم ولا أشجعهم؛ لأن ذلك مما يتعذر العلم به فيكون القول بوجوبه ساقطًا»[٣٤].

«ولا يجوز للإمام التنحي عن الإمامة، والتخلي عن الرعية، ما دام فيهم جماعة يعينون على أمر الله، ويأتمرون له، ويجاهدون معه، فإن لم يجد منهم أحدًا كذلك جاز له التنحي عنهم»[٣٥]. وذلك هو الذي فعله علي (عليه السلام) بعد الرسول (ﷺ) من قعود عن طلب الأمر، مع أن الحق كان له، وكذلك فعل ولده الحسن بن علي لما فسد عليه أصحابه، وخذلوه، اعتزلهم وخلى بينهم وبين معاوية، وبين الأمر، وكذلك القاسم بن إبراهيم (عليه السلام) بويع واجتمع عليه الخلق، ثم رأى فشلهم وغلب على ظنه أنه لا يمكنه القيام بالأمر كما يجب بهم، فاعتزلهم؛ لأن هذا الأمر لا يتم إلا بالأعوان والأنصار، فإذا لم يكونوا سقط وجوبه عن الإمام[٣٦].

---

(٣١) أي مجتنبًا لها.
(٣٢) لأن الباطن لا يطّلع عليه إلا الله.
(٣٣) أي أكثرهم صواب رأي.
(٣٤) ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، سبق ذكره ص٤٣٠ ـ ٤٣١؛ يحيى بن الحسين، المجموعة الفاخرة، السابق، ص٦٧٤ ـ ٦٧٧؛ والصعدي، السابق، ص٣٤٤ ـ ٣٤٦
(٣٥) الهاروني، التجريد، المصدر السابق ذكره، ص٣٥١.
(٣٦) الإمام المتوكل على الله أحمد بن سليمان، أصول الأحكام، سبق ذكره ج ٢، ص١٤١٦.

والخروج الذي يشترطه الزيدية في أئمتهم، هو الخروج على أئمة الجور لا على أئمة العدل الذين يقيمون أحكام الشرع[٣٧].

المبدأ الرابع: ولاية أبي بكر وعمر صحيحة

من المتفق عليه بين الزيدية أن زيدًا بن علي (ﷺ) لما جاءه شيعة العراق خطبهم وأمرهم بسيرة علي بن أبي طالب في الحرب، فقالوا قد سمعنا مقالتك ولكن ما تقول في أبي بكر وعمر؟

فقال: وما عسيت أن أقول فيهما؟ صحبا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بأحسن الصحبة، وهاجرا معه، وجاهدا في الله حق جهاده، وما سمعت أحدًا من أهل بيتي تبرأ منهما ولا يقول فيهما إلا خيرًا.

قالوا: ولِمَ تَطْلُبُ بدم أهلك ورد مظالمهم إذن؟ أوَ ليسَ قد وثبا على سلطانكم ونزعاه من أيديكم، وحملا الناس على أكتافكم إلى يومكم هذا يقتلونكم؟

قال زيد: إنما وُلّيا علينا وعلى الناس فلم يألوا العمل بكتاب الله وسنة رسوله.

قالوا: فلم يظلمك بنو أمية إذن إن كان أبو بكر وعمر لم يظلماك، فلم تدعونا إلى قتال بني أمية وهم ليسوا لكم بظالمين، لأن هؤلاء إنما اتبعوا في ذلك سنة أبي بكر وعمر.

قال زيد: إن أبا بكر وعمر ليسا كهؤلاء، هؤلاء ظالمون لكم ولأنفسهم ولأهل بيت نبيكم، وإنما أدعوكم إلى كتاب الله ليعمل به، وإلى السنة أن يعمل بها، وإلى البدع أن تطفأ، وإلى الظلمة من بني أمية أن تخلع وتنفى، فإن أجبتم سعدتم، وإن أبيتم خسرتم ولست عليكم بوكيل.

قالوا: إن برئت منهما وإلا رفضناك.

قال زيد: الله أكبر... اذهبوا فأنتم الرافضة.

---

(٣٧) العلامة محمد بن إبراهيم الوزير، **العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم**، تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٢)، ج ٤، ص٣٤٤ ـ ٣٤٦.

ففارقوا زيداً (رضي الله عنه) يومئذ، فسماهم الرافضة، فجرى عليهم هذا الاسم[٣٨].

فالزيدي، حقيقة، يتولى أبا بكر وعمر (رضي الله عنهما)، ولا يقول فيهما إلا خيرًا. وإذا كان بعض متأخري الزيدية يرى غير ذلك[٣٩] فإن الذي كان الإمام زيد يقوله ويعتقده هو المعوّل عليه في معرفة صحيح قول المدرسة الزيدية في هذا الشأن.

المبدأ الخامس: جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل

هذا المبدأ يبدو كالنتيجة لتصحيح ولاية الخليفتين أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما). فقد كان زيد يرى أن عليًا كان أولى الناس بعد النبي (ﷺ) بالخلافة، ولكن مع ذلك صحح خلافة الشيخين، وتبرأ من الذين طلبوا منه البراءة منهما، كما سلف بيانه[٤٠].

والزيدية في ذلك يوافقون أهل السنة، ويخالفون الإمامية، وعلى أساس من هذا المبدأ تكون ولاية عثمان بن عفان (رضي الله عنه) صحيحة كصحة ولاية الشيخين سواء بسواء. لكن زيدًا فرَّق بين سنين خلافته الأولى وبين ما بعدها، ووصفه بأنه كان أول الناكثين على نفسه، بمخالفته سيرة أبي بكر وعمر (رضي الله عنهما)[٤١]، وهذا الكلام لا يقبله جمهور أهل السنة والجماعة في حق ذي النورين (رضي الله عنه).

المبدأ السادس: جواز وجود إمامين في وقت واحد

ويُجَوِّز الزيدية ـ في المشهور عندهم ـ أن يُولَّى إمامان في وقت واحد

---

(٣٨) السياغي، مقدمة الروض النضير، ص١٣١؛ وأبو الحجاج المزي، تهذيب الكمال، سبق ذكره، ج ٣، ص٨٣ ـ الترجمة رقم ٢٠١٤، وفيه أن الشيعة طلبوا من زيد التبرؤ من أبي بكر وعمر فأبى ذلك وقال: «بل أتولاهما وأبرأ ممن تبرأ منهما». قالوا: «إذن نرفضك» فسميت الرافضة (ص٨٤).

(٣٩) حميد الدين، الزيدية، سبق ذكره؛ ص٩٦ وما بعدها؛ والصعدي، الإيضاح شرح المصباح، سبق ذكره، ص٣٣٢.

(٤٠) المزي، المصدر نفسه، ج ٣، ص٨٣؛ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، سبق ذكره، ص٦٥؛ وأحمد أمين، السابق، ص٢٧٢.

(٤١) رسالة زيد إلى خالد بن صفوان، مخطوط نقل عنه: أحمد صبحي، الزيدية، ص٧٣هـ رقم (١٠).

في قطرين، ما دام كل منهما مستوفيًا للشروط، وبايعه أهل قطره على اتباعه وطاعته. ويعلّل الزيدية ذلك بأن تباعد الأقطار، واحتياج أهل كل قطر إلى مثل ما يحتاج إليه أهل القطر الآخر من حفظ الحوزة والدفاع ورفع الظلامات، فإذا وُجد الصالح للقيام بها وهو من أهل منصبها وجبت البيعة له ونصرته، وثبتت له حقوق الإمام وعليه واجباته[٤٢]، وقد ذهب بعض المؤرخين المعاصرين للفكر الفلسفي في الإسلام إلى أن القول بجواز إمامة إمامين، في قطرين، في وقت واحد لا يعقل كونه من آراء زيد بن علي نفسه، بل كأنه ظهر في المدرسة الزيدية متأخرًا عن عصر زيد، ويعلل ذلك بأن زيدًا كان يدعو إلى الإصلاح بين أمة محمد (ﷺ) والإصلاح لن يكون إلا باجتماعها على رجل واحد[٤٣]. ولسنا نرى ذلك، لأن القرينة التي يستند إليها من فكر زيد بن علي، والعبارة المأثورة عنه في شأن الإصلاح بين أمة محمد (ﷺ)، لا تقوى على نفي الفكرة الأصلية، من إجازة الإمامين في وقت واحد، على النحو الذي قرره الفقيه الزيدي القاضي شرف الدين السياغي في مقدمة شرحه للمجموع، كما نقلنا عنه آنفًا. ولعل الأولى بالقبول هو ما استظهره العلامة الشيخ محمد أبو زهرة من أن مبدأ صحة ولاية الإمامين لا يعرف له أصل فقهي، ولكنه مبني على «ما لاحظه زيد في عهده من اتساع رقعة الدولة الإسلامية، فقد امتدت من سمرقند إلى الأندلس وإلى جنوب فرنسا، وأن المصلحة قد تكون في تجزئة الحكم على أن يكون الولاء بينهما كاملًا والتعاون شاملًا»[٤٤].

والتأمل في هذا الرأي يؤدي إلى ترجيح الأخذ به في عصرنا الحاضر تصحيحًا للوضع السياسي في الدول الإسلامية المعتنقة كلها الآن لفكرة «الدولة القومية». بل يرى العلامة الشيخ أبو زهرة أن هذا الرأي يصح أن يكون أساسًا لإعادة الخلافة الإسلامية، وينطبق عليه قول الله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ﴾ [المؤمنون: ٥٢]، ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً

(٤٢) الحسني، تتمة الروض النضير، ص٢٩. ويذهب بعض أئمة الزيدية إلى عدم جواز ذلك، انظر: عيون الأزهار، المرجع السابق ذكره، ص٥١٩.

(٤٣) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط ٨ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٦)، ج ٢، ص١٣٢.

(٤٤) أبو زهرة، المصدر السابق، ص١٩٨.

﴿وَحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٩٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: ١٠][٤٥].

ويذهب بعض العلماء المعاصرين إلى أن القول بإمامين في وقت واحد لم يقصد به زيدٌ جواز تقسيم الدولة الإسلامية إلى دول عدة، وإنما أراد به الدعوة إلى تعدد الثورات في البلدان، وأن تتباعد حتى تعجز السلطة الغاشمة القائمة عن مواجهتها معًا، مما يؤدي إلى انتصارها[٤٦].

والانتقادان المذكوران، لفكرة تولية إمامين في وقت واحد، مبناهما الاعتقاد بوجوب أن تكون هناك دولة إسلامية واحدة يدين بالولاء لها مسلمو الدنيا كلها، وبأن آيتي سورتي الأنبياء، والمؤمنون، المذكورتين، توجبان ذلك. والذي نراه أن الوحدة المذكورة في تلكما الآيتين هي وحدة العقيدة والشريعة، وليست وحدة الحكم والإدارة[٤٧].

المبدأ السابع: عدم تكفير أحد من أهل القبلة

لا يجيز الزيدية تكفير أحد من أهل القبلة، ولا يكفرون من كفَّر مسلمًا خطأً منه بتأويل غير صحيح، «فإنا لو كفَّرنا بذلك لكفرَّنا الجَمَّ الغفير، فالحمد لله على التوفيق لترك ذلك والنجاة منه والبعد عنه»[٤٨]. وهم يستدلون على صحة هذا القول بما أخرجه الشيخان عن عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما) أن رسول الله (ﷺ) قال: «إذا كفَّر الرجل أخاه فقد باء بها أحدهما»[٤٩].

ويحتج الزيدية، لذلك، بصنيع علي (رضي الله عنه) مع الخوارج الذين حاربوه وقتلوا عامله على النهروان؛ فهو لم يحكم بكفرهم ولا بمروقهم من الدين[٥٠]. ومن المروي عن علي (رضي الله عنه) أنه قال عن الخوارج،

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص١٩٩. وراجع ما نقلناه في الفصل السابق من رأي صديقنا العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين من قوله بجواز تعدد الدول الإسلامية في هذا العصر.

(٤٦) أحمد صبحي، الزيدية، ص٧٤.

(٤٧) محمد سليم العوَّا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، السابق، ص١١١ ـ ١١٢.

(٤٨) ابن الوزير، إيثار الحق على الخلق، سبق ذكره، ص٤٣٠.

(٤٩) البخاري رقم (٦١٠٤) وقد روى مثله عن أبي هريرة، رقم (٦٠١٣)؛ ومسلم رقم (٦٠) وقد رواه بألفاظ متقاربة كلها عن ابن عمر.

(٥٠) عمار الطالبي، آراء الخوارج سبق ذكره، ص١٦؛ وابن الوزير، المصدر السابق، ص٤٣٥. راجع: ما ذكرناه آنفًا عن «آراء الخوارج».

عندما سئل: «أهم كفار؟» فرد: «من الكفر فروا». قيل: «فمنافقون هم؟» قال: «إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلًا». قيل: «فما هم؟» قال: «قوم أصابتهم فتنة فعموا فيها وصموا وبغوا علينا، وحاربونا وقاتلونا فقتلناهم»[٥١].

ويرى الزيدية[٥٢] أن الأحاديث التي فيها وصف المسلم بالكفر من مثل قوله (ﷺ): «سباب المسلم فسوق وقتاله كفر»[٥٣]، وقوله: «ليس من رجل ادّعى لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر»[٥٤]، وأحاديث نفي الإيمان عن مرتكب بعض المعاصي[٥٥] إنما يراد بها كفر النعمة لا كفر الملة، وهو الذي يقول فيه الفقهاء: «كفر دون كفر».

المبدأ الثامن: يجب أن يكون الإمام مجتهدًا

فالمذهب الزيدي يحرّم التقليد كله، إلا لمن كان عاجزًا عن الاجتهاد فإنه يتبع العلماء ولا يقلدهم[٥٦].

وأول من يجب عليه الاجتهاد هو الإمام، فلا يجوز أن يكون غير مجتهد. لكن اجتهاده يحتمل الخطأ والصواب، فكل مخلوق يؤخذ من كلامه ويترك إلا صاحب هذا القبر (المنبر)[٥٧]، كما ينقل عن الإمام مالك ـ رحمه الله. ولكن الزيدية ـ كما قدمنا ـ لا يشترطون في الإمام أن يكون أعلم أهل عصره ولا أكثرهم صوابًا[٥٨]. ولأن الاجتهاد يحتمل

---

(٥١) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق سعيد عراب (الرباط: وزارة الأوقاف المغربية ١٩٩٠)، ج ٢٣، ص٣٣٥.

(٥٢) الإمام الناصر الحسن بن علي الأطروش، البساط، تحقيق عبد الكريم أحمد جدبان (صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٧)، ص٧٩ وما بعدها؛ الصعدي، الإيضاح، السابق ذكره، ص٢٧٥ وما بعدها؛ الإمام الهادي إلى الحقّ، المجموعة الفاخرة من كتبه ورسائله، السابق، ص٧١.

(٥٣) متفق عليه من حديث عبد الله بن مسعود، البخاري رقم (٤٨) و(٦٠٤٤) و(٧٠٧٦)، ومسلم رقم (٦٤).

(٥٤) متفق عليه من حديث أبي ذر، البخاري رقم (٣٥٠٨)، ومسلم رقم (٦١).

(٥٥) مسلم رقم (٥٧) والبخاري أرقام (٢٤٧٥) و(٥٥٧٨) و(٦٧٧٢) و(٦٨١٠).

(٥٦) الهاروني، التجريد، السابق، ص٨. انظر مقدمة عبد الله العزي، في: ابن المطهَّر، أصول الأحكام الجامع لأدلة الحلال والحرام، ج ١، ص٦؛ والإمام المنصور بالله القاسم بن محمد، مجموع كتبه ورسائله، سبق ذكره، القسم الأول، ص٢٧٤.

(٥٧) أي النبي (ﷺ).

(٥٨) العلامة الأمير الحسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة، السابق، ص٤٣٠ ـ ٤٣١.

الصواب والخطأ فإن الزيدية لا يقولون بعصمة الأئمة كما يذهب إلى ذلك الشيعة الإمامية.

* * *

وقد قامت للزيدية دول كثيرة، تكاد أن تكون بعدد أئمتهم (٨٩ إمامًا) الذين كان آخرهم المنصور بالله محمد البدر بن الإمام الناصر لدين الله أحمد بن يحيى حميد الدين، وقد استمر حكمه نحو ثمانية أيام، وسقط بانتصار الثورة اليمنية التي أعلنت نظام حكم جمهوري في ٢٦/٩/١٩٦٢[٥٩].

وإذا كانت آخر الدول الزيدية قد انتهت، بُعيد منتصف القرن العشرين للميلاد، فإن الفكر الزيدي قد ازداد انتشارًا وحضورًا في مجالي الفكر الإسلامي المعاصر. وليس أدل على هذا من أن الكتب الزيدية التي تحقق وتنشر لتصل إلى أيدي الكافة، بعد أن كانت حبيسة المكتبات العامة والخاصة في اليمن، يزيد عددها أضعافًا كثيرة عن عدد الكتب التي عرفها المثقف المسلم على طول التاريخ الزيدي كله. ولا ريب ـ عندي ـ في أن التعارف الواجب بين أتباع المدارس الفكرية المتنوعة يتم، أحسن ما يتم، بالاطلاع على الآراء في مصادرها الأصلية. وهذا التعارف طريق يقيني للتقارب بين المسلمين واستعادة روح الأمة الواحدة، التي كانت هدفًا واضحًا لخروج زيد بن علي، وغايةً قدم في سبيلها حياته (رضي الله عنه).

(٥٩) أحمد صبحي، الزيدية، ص٥٨٧ ـ ٥٩٨، والشكعة، إسلام بلا مذاهب، ص٢٢٥ و٢٢٩.

(٧)
الإسماعـــيلية

الشيعة الإسماعيلية هي ثانية المدارس الشيعية، من حيث عدد أتباعها، بعد الشيعة الإمامية. وهي أصلًا انشقاق في المدرسة الشيعية حدث بعد إمامة جعفر الصادق، فبعد وفاته (١٤٨هـ) ذهبت الإمامية إلى أن الإمامة انتقلت من جعفر الصادق إلى ابنه موسى الكاظم، ثم استمرت إلى أن توقفت عند الإمام الغائب، المهدي المنتظر، ثاني عشر أئمة المدرسة الإمامية، محمد بن الحسن العسكري. وذهبت الإسماعيلية إلى أن الإمامة انتقلت من جعفر الصادق إلى ابنه إسماعيل بن جعفر ـ الذي توفي في حياة أبيه ـ ثم إلى ولده محمد بن إسماعيل، آخر أئمتهم، وهو الإمام إلى آخر الزمان[1].

والمصنِّفون في المذاهب والفرق الإسلامية يعدُّون الإسماعيلية من «غلاة الشيعة»[2] وبعضهم يصنفهم مع الشيعة الإمامية باعتبار أنهم يقولون بإمامة

---

(١) فرهاد دفتري، **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم** (لندن: دار الساقي، ٢٠١٢)، ص١٧٠ وما بعدها، وله **خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيليين** (دمشق: منشورات المدى، ١٩٩٦)، ص٣٢ وما يليها؛ مصطفى غالب، **الحركات الباطنية في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢)، ص٧٠ وما بعدها؛ هاشم عثمان، **الإسماعيلية بين الحقائق والأباطيل** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٨)، ص١١٨؛ أبو المظفر عماد الدين الإسفراييني، **التبصير في الدين**، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، ط. عزت العطار (القاهرة: مطبعة الأنوار، ١٩٤٠)، ص٢٣؛ أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا**، تحقيق جمال الدين الشيال، سلسلة الذخائر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩)، ج ١ ص١٥؛ السيد محمد حسين الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام** (طهران: مؤسسة البعثة، [د. ت.])، ص٥٣.

(٢) عبد القاهر بن طاهر البغدادي،السابق، ص٤٦ و٢٦٦ وما يليها؛ الشهرستاني، السابق، ج ٢، ص١١٥ و١٤٣؛ الشكعة، السابق، ص٢٣٧؛ محمد السعيد جمال الدين، «الإسماعيلية =

عليٌّ (ﷺ)[٣].

انقسامات الإسماعيلية ودولها

وقد انقسمت الإسماعيلية عدة انقسامات على مر تاريخها، وكان سبب هذه الانقسامات اختلافهم حول من له حق الإمامة عند موت إمام من أئمتهم[٤]، والباقون اليوم من فرقهم هم الإسماعيلية الأغاخانية، والبُهْرة[٥]. والأولون ينتمون إلى الفرقة النزارية والآخرون إلى الفرقة المسماة بالمستعلية، والبهرة فرعان: الداودية والسليمانية[٦]. وقد ذكر الإمام الغزَّالي[٧] في كتابه فضائح الباطنية أن لهم عشرة ألقاب لقبوا بها على

= بصفة عامة،» في: موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلامي (القاهرة: وزارة الأوقاف المصرية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ٢٠٠٧)، ص٣٩.

(٣) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، السابق، ص١٦ و٢٦؛ صديقنا محمد إبراهيم الفيومي، (رحمه الله)، الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ص٢١٦، وهو في هذا الموضع ينسبهم إلى القول بالأئمة الاثني عشر، وهو وهم أو سبق قلم إذ هو مخالف للواقع التاريخي ولما أثبته هو في كتابيه. مقدمة الفرق الإسلامية، سلسلة تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٥)، ص١٤٧، والشيعة الشعوبية والإثنا عشرية (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢)، ص٣٢٣.

(٤) غالب، الحركات الباطنية في الإسلام، ص٥٧.

(٥) المصدر نفسه، ص٥٦. وتفاصيل الفرق الإسماعيلية في: دفتري، الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم، الفصول من الثالث إلى السابع. وكلمة البُهْرة قيل في تفسيرها إنها مشتقة من «فوهرفو» بمعنى يتاجر وهي من لغة الكوجرات الهندية، أو إنها نسبة إلى طائفة (فوهرا) الهندية التي تعرف باسم المنبوذين. انظر: فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الإسماعيليين (دمشق: دار المدى، ٢٠٠١)، ص٢٣٢.

(٦) هاتان الفرقتان نشأتا نتيجة الخلاف حول الأحقية بإمامة الإسماعيلية، بعد وفاة إمامهم في مصر الخليفة المستنصر، في ذي الحجة ٤٨٧هـ. فبعضهم بقي على اتباع نزار بن المستنصر الذي كان أبوه قد سمّاه لخلافته، وبعضهم تابَعَ أحمد بن المستنصر الذي اختاره وزيره الأفضل بن بدر الجمالي ولقبه بـ «المستعلي بالله». وقد استولى الأفضل على السلطة في مصر «بانقلاب عسكري» ولكن حق نزار في خلافة أبيه لم يُنْقَضْ قط؛ انظر: دفتري، الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم، ص٤٢٢؛ الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص٥٧، وعثمان، الإسماعيلية بين الحقائق والأباطيل، ص٢٦ ـ ٣١. وفيه حديث عن انقسام البهرة إلى عدة فرق منهم فرقة ترى أن الحاكم بأمر الله حيٌّ غائب لم يمت، وهؤلاء هم الذين جددوا مسجده المسمى «الجامع الأنور» الملاصق لسور القاهرة القديمة من الجهة الشمالية؛ انظر: زيد الوزير، «دراسة في المصادر التاريخية عن وعند الإسماعيلية،» المسار، السنة ١٥، العدد ١ (٢٠١٤)، ص٣٣.

(٧) هو الإمام حجة الإسلام أبو حامد محمد الغزالي، ولد في سنة ٤٥٠هـ، وتوفي ٥٠٥هـ؛ =

اختلاف العصور والأزمنة؛ قال: «ولكل لقب سبب»، ثم شرح هذه الألقاب وبيّن أسباب تلقيبهم بها[8]. إلا أن الألقاب التي أوردها حجة الإسلام الغزالي تؤول في النهاية إلى ستة فحسب، ذلك أن القرامطة والقرمطية فرقة واحدة، والخُرَّمية والخُرَّمدينية والبابكية والمحمرة فرقة واحدة، فهذان لقبان، ويبقى مما ذكره الغزالي ألقاب: الإسماعيلية، والباطنية، والسبعية، والتعليمية، وهذه أربعة ألقاب، فيكون الجميع ستة لا عشرة. وهذا واضح لمن أنعم النظر في كلام الغزالي عن سبب كلِّ لقب[9].

والإسماعيلية ترى نفسها ـ أو يراها المعاصرون المدافعون عنها ـ «مدرسة فلسفية ثورية، اشتراكية متطرفة ترمي إلى إحداث ثورات شعبية وعمالية وزراعية وصناعية ضد الحكام والملاك والإقطاعيين والأثرياء [و] أصبحت ملجأً لكل ناقم وحاقدٍ على الأوضاع، ومكانًا أمينًا يأوي إليه العلماء وطلاب المعرفة»[10](!!)

وقد قامت للإسماعيلية عدة دول من أشهرها الدولة الفاطمية التي حكمت في مصر من سنة ٣٥٨هـ إلى سنة ٥٦٧هـ، عندما قوّض صلاح الدين ملكهم وأعاد الخطبة في مصر للخليفة العباسي المستضيء بالله[11]. ويعد من أشهر تنظيماتهم السرية التنظيم المعروف باسم «الحشاشين» الذي تزعمه الحسن بن الصباح (٤٣٠هـ ـ ٥١٨هـ)، واتخذ مقرا له قلعة آلموت (ألموت) الواقعة في الشمال الشرقي من مدينة قزوين[12].

= كان فقيهًا أصوليًا فيلسوفًا، شافعيًا في الفقه، أشعريًا في العقيدة، تركت مؤلفاته أثرًا كبيرًا في عدد من علوم الإسلام، وفي الفلسفة والمنطق، ومن أهم هذه المؤلفات كتابه إحياء علوم الدين الذي قيل فيه: «لم يؤلف في الإسلام مثله»؛ ووقف حياته على الدفاع عن الإسلام، واعتزل الناس في آخر حياته، وعاد إلى بلده طوس وبقي فيها إلى أن توفي ﷺ. لقب بالغزَّالي لأن والده كان له دكان بطوس يغزل فيه الصوف ويبيعه. وهو القائل طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون إلا لله (ا).

(٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، فضائح الباطنية، ص١١ ـ ٢٠.

(٩) غالب، الحركات الباطنية في الإسلام، ص٥٦ ـ ٦١.

(١٠) المصدر نفسه، ص٥٤ ـ ٥٥ و٧٠ ـ ٧١.

(١١) محمد كامل حسين، طائفة الإسماعيلية (تاريخها، نظمها، عقائدها) (القاهرة: النهضة المصرية، ١٩٥٩)، ص٤٤ و٤٨.

(١٢) دفتري، خرافات الحشاشين، السابق، ص٥٧ وما يليها. وهذه القلعة تبعد نحو١٠٠كم عن طهران، ومعنى اسمها وكر العُقاب. أسسها الحسن بن الصباح زعيم فرقة الحشاشين وعاش فيها هو ورجاله، ويقال إن عمر الخيام عاش فيها مدة من الزمن.

أصول فكر الإسماعيلية

أهم الأفكار التي يؤمن بها الإسماعيلية، وتقوم عليها مقولاتهم الدينية والفلسفية، على سواء، هي:

أولًا: الإيمان بأن لكل نص في القرآن الكريم، أو السنة النبوية، ولكل شعيرة دينية، ظاهرا وباطنًا

فأما الظاهر فهو الذي يدركه المرء من مطالعة النص أو ممارسة طقوس الشعيرة المعينة: من صلاة وصوم وحج... إلخ. وهذا يعرفه «العوام» الذين لا يمكنهم تخطِّيه والوصول إلى المعنى الباطن لتلك النصوص والشعائر الدينية. وأن تلك الظواهر التي بلَّغها الأنبياء قد تعرضت لتغييرات دورية بينما بقي الباطن الذي احتوى الحقائق الروحانية ثابتًا وسرمديًا، يعرفه الخواص في كل عصر بشرحه وتفسيره لهم بعد خضوعهم لعملية «بلاغ» أو «دخول» صحيحة في الجماعة الإسماعيلية، وهو ما كان يتم بعد أن يؤخذ على المستجيب للدعوة عهد وميثاق بالمحافظة على سرية الباطن وعدم كشفه لأي شخص ليس ضمن الدعوة الإسماعيلية[13].

والتأويل، أي معرفة الباطن، مزيّة خاصة للإمام الإسماعيلي الذي تتجسد فيه الحقيقة والتأويل والفلسفة الباطنية، لكن الرسول (ﷺ) يختص بالنطق بالظاهر وتفسيره باعتبار أن القرآن أنزل على محمد (ﷺ) بلفظه ومعناه الظاهر للناس، فهو إذًا صاحب التنزيل للقرآن، أما أسراره التأويلية الباطنية وإظهار معاني الرموز والإشارات فقد اختص بها عليّ والأئمة من بعده[14].

واتخذ الكُتّاب الإسماعيليون من ظواهر بعض آيات القرآن دليلًا على

---

(١٣) دفتري، **الإسماعيليون**، السابق، ص٢٢٨، وعبد القاهر البغدادي، **الفَرْقُ بين الفِرَق**، ص٣٧ ـ ٣٨. وهذا الصنيع معهود في الحركات السياسية ـ ولا سيما السرية منها ـ وليس معهودًا في المدارس الفكرية والمذاهب الفقهية. فالأولى حياتها في بقاء المعرفة بها غامضةً معمّاة لا يلقَّن تفاصيلها إلا خواصها، والثانية حياتها في إعلان الفكرة ونقدها تأييدًا أو معارضة.

(١٤) غالب، **الحركات الباطنية في الإسلام**، ص٩٣، وعثمان، **الإسماعيلية بين الحقائق والأباطيل**، ص١٧٣، وهو ينقل صيغة تقال عند دخول عضو جديد (مستجيب) في الإسماعيلية، ويسميها «الأذان الإلهي»، ويضرب أمثلة للتأويلات الباطنية للألفاظ الشرعية مثل النبوة والرسالة، والنبي، والملائكة المقربون، والشرائع، والقبر وعذابه، والملكين (منكر ونكير)، والحشر... إلخ (ص١٧٤ ـ ١٧٥).

صحة القول بالتأويل، بل على وجوبه: فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: ٤٩] فهذه الآية عندهم دالة على أنه لا بد لكل محسوس من ظاهر وباطن، فظاهره ما تقع عليه الحواس، وباطنه ما يحويه، ويحيط العلم بأنه موجود فيه. ومثال ذلك الإنسان فالجسد منه هو الظاهر، والروح هي الباطن. ويؤيدون ذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان: ٢٠]، ثم أخبر سبحانه أنه سوف يسأل الخلق عن النعيم بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ [التكاثر: ٨] فإذا لم يعلم المرء باطن النعيم ما هو؟ وقد علم أنه مسؤول عنه، فكيف يكون جوابه؟

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾ [الأنعام: ١٢٠]. قالوا فمن لم يعرف باطن الإثم فيَذَره، أليس يُخشى عليه أن يقع فيه إذا جهله؟

ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٣].

فكأن الضلال هو العمل بالظاهر والهدى هو العلم بالتأويل ـ الذي يحتكر معرفته الإمام ـ أو كأن الظاهر ـ في هذه الآيات المذكورة ـ هو قشرة الثمرة، والباطن هو الثمرة نفسها.

والإسماعيلية يجعلون الظاهر، من القرآن والسنة (الوحي)، هو معجزة رسول الله (ﷺ)، والباطن هو معجزة الأئمة من آل بيته. وعلم هذا الباطن لا يوجد إلا عندهم، وهو علم متوافر بينهم مستودع فيهم، يخاطبون كل قوم منه بمقدار ما يفهمون، ويعطون كل أهل حَدٍّ[١٥] منه ما يستحقون، ويمنعون منه من يجب منعه، ويدفعون عنه من استحق دفعه. وهم يُكَفِّرون من اعتقد بالباطن دون الظاهر، أو بالظاهر دون الباطن: «من عمل بالباطن والظاهر معًا فهو منا، ومن عمل بأحدهما دون الآخر فالكلب خير منه، وليس منا»[١٦].

---

(١٥) المقصود أهل كل مستوىً من مستويات المعرفة.

(١٦) ما بين علامتي التنصيص من كلام داعي الدعاة المؤيد في الدين، أبو النصر هبة الله بن أبي عمران موسى بن أبي داؤود الشيرازي (ت ٤٧٠هـ)، الذي نقله القاضي النعمان في أساس التأويل، =

«لقد علَّم الإسماعيليون (أي كان من تعاليمهم) أن الحقائق الثابتة المستورة في الباطن تمثل، في الحقيقة، الرسالة الحقيقية المشتركة في الإسلام والمسيحية واليهودية. غير أن حقائق الديانات التوحيدية المعترف بها في القرآن قد سُتِرَتْ بشرائع ظاهرية مختلفة وفقًا لما تتطلبه الظروف الزمنية المتغيرة... وبحلول السنوات المبكرة من القرن الثالث [الهجري]/ التاسع [الميلادي] كان قد سبق للإسماعيليين تطوير تفسير دوري للزمان ولتاريخ البشرية الديني طبقوه على الديانتين اليهودية والمسيحية بالإضافة إلى أديان بعينها سبقت الإسلام... [و] قام الإسماعيليون بتطوير وجهة نظر تتعلق بالتاريخ الديني على أساس من عهود مختلف الأنبياء الوارد ذكرهم في القرآن... [ممزوجة] بمجموعة متنوعة من أديان ما قبل الإسلام، ولا سيما الزرادشتية والمزدكية...»[١٧]. وفي الآراء الإسماعيلية تأثيرات مسيحية حتى إنهم يعترفون بصلب المسيح (ﷺ)[١٨]. ولدى الإسماعيلية فلسفة تشبه فلسفة عبدة النجوم، وفيها شيء من التصوف الهندي[١٩]. فكل شيء عندهم يقوم على الرقم (٧): الأئمة سبعة، والأوصياء سبعة، وبعض الأنبياء أوصياء لبعض على أساس أن السابع منهم وصيٌّ دائمًا لأول سبعة[٢٠].

والإسماعيلية يروون عن عليٍّ (ﷺ) أنه ذكر القرآن فقال: «ظاهره عمل موجوب، وباطنه علم مكنون محجوب، وهو عندنا معلوم مكتوب»[٢١].

= وهو مصدر ما في المتن عن تأويل آيات القرآن الكريم، والكتاب مخطوط في مكتبة الدكتور مصطفى غالب، نقل عنه في كتابه: **الحركات الباطنية في الإسلام**، ص٩٣ ـ ٩٨، وعنه نقلنا هنا. وموجب قولهم هذا أن المسلمين هم الإسماعيلية وحدهم، دون سائر أهل الملة (!!)

(١٧) دفتري، **مختصر تاريخ الإسماعيليين**، ص١٠٣ ـ ١٠٤.

(١٨) محمد كامل حسين، **طائفة الإسماعيلية (تاريخها، نظمها، عقائدها)**، ص١٧٦. وهذا الاعتقاد مخالف لنص القرآن الكريم: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٥٧]؛ غالب، **الحركات الباطنية في الإسلام**، ص١١٤ ـ ١١٥.

(١٩) الطباطبائي، **الشيعة في الإسلام**، ص٥٣.

(٢٠) دفتري، **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم**، ص٢٣١ ـ ٢٣٨.

(٢١) القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور بن أحمد، **دعائم الإسلام**، تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي، ط ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ج ١، ص٥٣. والقاضي النعمان هو أكبر علماء الإسماعيلية كافة، وله كتاب مكمل لكتابه هذا عنونه بـ **تأويل الدعائم**، وهو مخصص لبيان باطن الأحكام الفقهية التي بين ظواهرها في كتاب **الدعائم**، وهو مطبوع في القاهرة، أيضًا، في ثلاثة أجزاء بتحقيق محمد حسن الأعظمي، دار المعارف، ١٩٧٢. والكلام المنسوب إلى عليٍّ (ﷺ) في **دعائم الإسلام** مروي بغير سند متصل إليه، شأنه شأن سائر روايات الكتاب، وهذا هو الحال في كتاب **تأويل الدعائم**. =

ولا يملك الباحث المنصف أن يُخفي عجبه من الزعم بأن الجمع بين عهود الأنبياء المذكورين في القرآن الكريم، وبين الديانات السابقة على الإسلام، يؤدي إلى المعرفة الصحيحة بالدين الذي ارتضاه الله لعباده على لسان خاتم رسله محمد (ﷺ): ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [آل عمران: ٨٥]. وليس من مقتضى الإيمان برسل الله السابقين المشار إليه في الآية السابقة مباشرة: ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٨٤]، ولا من مقتضى آية سورة البقرة: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٨٥] أن تُصنع من رسالات هؤلاء الرسل ديانة جديدة، ولا نظرية تاريخية للدين، تغير النصوص القرآنية والنبوية الصريحة في ختم الإسلام للدين كله، وختم القرآن للوحي الرباني إلى البشر جميعًا.

ومن أجل ذلك يقول الغزَّالي في هذا الأصل من أصول الإسماعيلية: «... وغرضهم الأقصى إبطال الشرائع، فإنهم إذا انتزعوا عن العقائد موجب الظواهر قدروا على الحكم بدعوى الباطن على حسب ما يوجب الانسلاخ عن قواعد الدين، إذ سقطت الثقة بموجب الألفاظ الصريحة فلا يبقى للشرع عصام يرجع إليه ويعوّل عليه»[٢٢].

ثانيًا: العصمة

وهي صفة في الإمام لازمة له، ولا بد في كل عصر من إمام معصوم قائم بالحق يرجع إليه في تأويل الظواهر، وحل الإشكال في القرآن والأخبار. وهو يساوي النبي (ﷺ) في العصمة، ولا يوجد في زمان واحد إمامان، وإنما الإمام إلى آخر الزمان هو محمد بن إسماعيل، وهو يستظهر بالدعاة أو الحجج الذين لهم مراتب متعددة أعلاها الداعي المطلق. والنص

= والزرادشتية ديانة فارسية قديمة. انظر: الموسوعة العربية العالمية، ط ٢ (الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، مادة زرادشت. والمزدكية ديانة مناهضة للزرادشتية تقول بمبدأين للخير والشر. انظر: منير البعلبكي، موسوعة المورد العربية (بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٨)، ج ٦ ص٢١٧.

(٢٢) الغزالي، فضائح الباطنية، ص١٢.

على الإمام يجب أن يكون من الإمام الذي سبقه[٢٣]. وهم يرون أن أسرار الشريعة وبواطنها وقف على الأئمة وحدهم، لا تعرف إلا عن طريقهم أو طريق الدعاة. ويرون أن من اعتصم بإمام الزمان نجا، ومن تخلف عنه ضل وغوى[٢٤].

والإمامة منزلة إلهية لا ترجع إلى عصر النبي (ﷺ) فحسب، بل تشمل التاريخ الإنساني بكامله. وقد أشار إلى ذلك «إخوان الصفا» بقولهم: «**إن هو إلا علم إلهي، وتأييد رباني، ينزل به كرام كاتبون وحفظة حاسبون، يلقونه بأمر الله عز اسمه على من اصطفاه من خلقه وارتضاه بخلافته في أرضه**»[٢٥] والإمام ـ لذلك ـ معصوم عند الإسماعيلية عصمة الأنبياء عند سائر المسلمين[٢٦].

«والإمام هو الذي يفسر للأمة ما بلَّغه النبي، وهو الذي يقيم قناة العدل والدين فيها بعد نبيها، ويجب دوام الأئمة بدوام الأمة، وإلا اختل النظام، وبطلت الحكمة وفسدت المصلحة، وانتقض الغرض، ومُنع اللطف، واستحكم العبث وترك الخلق سدىً.

والإمامة... بيد الله لا بيد عباده، وهي وظيفة إلهية كوظيفة النبوة ومنصب كمنصب الرسالة، وأنها من أعظم أركان الإسلام، وأكبر أصوله بعد الشهادتين... والأئمة معصومون، ودليل عصمتهم الآية الكريمة ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]»[٢٧].

وقد جعل الإسماعيلية «للإمام صفات لم تعرفها فرق الشيعة الأخرى،

---

(٢٣) غالب، **الحركات الباطنية في الإسلام**، ص٩٨؛ ودفتري، **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم**، ص٣٠١.

(٢٤) عثمان، **الإسماعيلية بين الحقائق والأباطيل**، ص١١٧؛ وعلي بن محمد الوليد، **تاج العقائد**، نقلًا عن: يوسف إيبش، **الإمام والإمامة عند الشيعة** (بيروت: دار الحمراء، ٢٠٠٣)، ص١٤٣.

(٢٥) حاتم عيسى، **فلسفة العقائد الإسماعيلية: الإسماعيلية، مذهب ديني أم فلسفي؟** (دمشق: دار الأوائل، ٢٠١٠)، ص١١٣. وهو ينقل عن «النظام الداخلي لحركة إخوان الصفا،» في: **رسائل إخوان الصفا**، ج ٤، ص٤٠٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص١١٥.

(٢٧) عثمان، **الإسماعيلية بين الحقائق والأباطيل**، ص٨٦ ـ ٨٧؛ ودفتري، **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم**، ص٣٠٢. وقارِن: الغزالي، **فضائح الباطنية**، ص٤٢.

وهي صفات باطنية بحيث أصبح الأئمة عندهم في مرتبة لا تمت إلى البشرية بصلة»[٢٨]. وعلى الرغم من إلحاح الإسماعيلية في القول بأن الأئمة من البشر وأنهم خلقوا من الطين ويتعرضون للأمراض والآفات والموت مثل غيرهم من بني آدم[٢٩]، إلا أنهم **في تأويلاتهم الباطنية يجعلون الإمام هو «وجه الله» و«يد الله» و«جنب الله» ويزعمون أنه هو «الصراط المستقيم» و«الذكر الحكيم» و«القرآن الكريم»، إلى غير ذلك من الصفات التي لا تكون لبشر أصلًا**، ويقولون إنه هو الذي يحاسب الناس يوم القيامة فيقسمهم بين الجنة والنار[٣٠]، والإمام هو الإنسان الكامل التام، الحاد للحدود، الظاهر للوجود، المتعالي عن الكيف، البعيد عن الأين والزمان والمكان. وهو غاية الوجود.... **فهو إلهي الذات سرمدي الحياة، تأنَّس بالحدود والصفات** (أي بالجسم البشري) فصار غاية الغايات ومبدع الذات ومخترع الصفات ويعطي الخيرات والبركات. وهو مبدع الأبداع (جمع بِدْع، وهو الشيء يصنع على غير مثال سبق) وصاحب الأمر المطاع[٣١].

ويعلق العلامة الشيخ محمد أبو زهرة على قول الإسماعيلية، وغيرهم من طوائف الإمامية، بعصمة الأئمة وقيامهم بحفظ الشريعة وصيانتها من الضياع وإتمامها وحمايتها إلخ...، فيقول: «**إن القارئ لهذا الكلام الذي اشتمل على دعاوى واسعة كبيرة لشخص الإمام لم يقم دليل على صحته، والدليل قائم على بطلانه، لأن محمدًا أتم بيان الشريعة فقد قال ـ تعالى ـ** ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ ولو كان قد أخفى شيئًا فما بلَّغ رسالة ربه وذلك مستحيل، ولأنه لا عصمة إلا لنبيٍّ، ولم يقم دليل على عصمة غير الأنبياء»[٣٢].

---

(٢٨) حسين، طائفة الإسماعيلية (تاريخها، نظمها، عقائدها)، ص١٥٦ ـ ١٥٧.

(٢٩) القاضي أبو حنيفة النعمان، دعائم الإسلام، ص٤٥؛ عثمان، الإسماعيلية بين الحقائق والأباطيل، ص١٦٧؛ وغالب، الحركات الباطنية في الإسلام، ص١٠١.

(٣٠) حسين، المصدر السابق، ص١٥٧.

(٣١) عثمان، الإسماعيلية بين الحقائق والأباطيل، ص١٦١.

(٣٢) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص٥٢.

ثالثًا: نفي الصفات عن الله تعالى

ينفي الإسماعيلية عن رب العالمين الصفات كافة، فلا يقولون بالإثبات المطلق (لصفاته تعالى) ولا بالنفي المطلق (لها) بل يقولون إن الله هو إله المتقابليْن وخالق المتخاصميْن والحاكم بين المتضاديْن. وإنما قيل لله تعالى (عالِم) بمعنى أنه وهب العلم، وقيل له (قادر) بمعنى أنه وهب القدرة. وقالوا في القِدَم: نقول إنه ليس بقديم ولا محدث، بل القديم أمره وكلمته، والمحدث خلقه وفطرته[٣٣]، وأنه، ﷻ، أبدع الأمر بالعقل الأول، أو العقل الكلي، الذي رمز إليه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ [القلم: ١]. فالقَلَمُ أو المبدَعُ الأول أو العقل الكلي وهو الخالق المصور الواحد القهار، الجبار، العزيز، المذل، العليُّ القدير... إلخ. وهو الذي أبدع النفس الكلية، أو المبدَعَ الثاني، الذي رمز له القرآن بـ «اللوح المحفوظ»، وجعلوا للنفس الكلية جميع صفات العقل الكلي إلا أن العقل الكلي كان أسبق في الوجود ولذلك سمي بـ «السابق» وسميت النفس الكلية بـ «التالي». وبواسطة العقل الكلي والنفس الكلية وجدت جميع المُبْدَعات (المخلوقات) من إنسان وحيوان ونبات وكواكب ونجوم، وعلى ذلك فإن جميع ما يقوله المسلمون عن الله ﷻ وصف به الإسماعيلية العقل الكلي، فهو الإله عندهم. وإذا ذكر الله عند الإسماعيلية فالمقصود به هو العقل الكلي[٣٤].

وهذه الآراء الفلسفية ـ كما يقول الشهرستاني ومحمد كامل حسين عنها ـ إنما اعتنقتها الإسماعيلية تنزيهًا لله تعالى بنفي ما يليق بمبدعاته (الأعيان الروحية)، ومخلوقاته (التي هي الصور الجسمانية) عنه ﷻ. وهم يقولون: إن نفي المعرفة هو حقيقة المعرفة، وسلب الصفة هو نهاية الصفة، وقد أتوا بهذه الآراء الفلسفية لإسباغها على الإمام الذي يقابل العقل الكلي في العالم الجسماني[٣٥].

---

(٣٣) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، ص١٤٦.

(٣٤) حسين، طائفة الإسماعيلية (تاريخها، نظمها، عقائدها)، ص١٥٨، وعثمان، الإسماعيلية بين الحقائق والأباطيل، ص١٢٥ ـ ١٢٦ و١٢٩.

(٣٥) حسين، المصدر نفسه، ص١٥٩؛ دفتري، مختصر تاريخ الإسماعيليين، ص١٠٨ ـ ١٠٩. وفي هذا المصدر إيجاز مهم لفكرة الثنائية الإسماعيلية التي تجعل «السابق» أنثى هي «كوني» و«التالي» ذكرًا هو «قَدَر»، وهما اللذان يقترنان بالمصطلحين القرآنيين: «القلم» و«اللوح». ومن هذين المبدأين للخلق (أي المخلوقين الأوّلين) كوَّن الله جميع الأشياء، وقدَّرها (ولا يقولون: خلقها). انظر، كذلك: دفتري، الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم، ص٢٣٤ ـ ٢٣٥.

رابعًا: النبوة

والنبوة عند الإسماعيليين «جبلة روحانية تبدو من نفس جزئية في جسد بشري بقوة عقلية تفيض عليها من النفس الكلية، بإذن الله تعالى»[36]، والرسالة هي إفاضة البركة بتأسيس قوانين العبادة العملية الظاهرة بالتنزيل والشريعة، التي هي أشياء كثيرة بها تصير الأنفس إلى الوجود، وتنال الكمال الأول[37].

وقد عبر الغزَّالي عن معتقدهم في النبوة بقوله: «**إن النبي عبارة عن شخص فاضت عليه من السابق ـ بواسطة التالي ـ قوة قدسية صافية مهيأة لأن تنتقش ـ عند الاتصال بالنفس الكلية ـ بما فيها من الجزئيات، كما قد يتفق ذلك لبعض النفوس الزكية في المنام** حتى تشاهد من مجاري الأحوال في المستقبل: إما صريحًا بعينه، أو مدرجًا تحت مثال يناسبه مناسبة ما، فتفتقر فيه إلى التعبير، إلا أن النبي هو المستعد لذلك في اليقظة؛ فلذلك يدرك النبي الكليات العقلية عند شروق ذلك النور وصفاء القوة النبوية... **وزعموا أن جبريل عبارة عن العقل الفائض عليه، ورمز إليه، لا أنه شخص متجسم متركب عن جسم لطيف أو كثيف... وأما القرآن فهو عندهم تعبير محمد عن المعارف التي فاضت عليه من العقل الذي هو المراد باسم جبريل. ويسمى ـ القرآن ـ كلام الله مجازًا...**»[38].

خامسًا: القيامة

فُسِّرت القيامة ـ عند الإسماعيلية ـ بمعنى إظهار الحقيقة الظاهرة في شخص الإمام الإسماعيلي النِّزاري. وكان ذلك بناءً على تعاليم إسماعيلية قديمة تبشر بمجيء القيامة عندما يقام العدل في العالم. وقد شجّع هذه الأفكار، وشارك في نشرها، شخص يقال له حسن الثاني كان وليًا معلنًا لعهد محمد بن بزرك أميد ـ أحد أمرائهم ـ وهو الذي خلفه بعد وفاته على إمارة الإسماعيلية النزارية، فأعلن في رمضان سنة ٥٥٩هـ قيام القيامة ورفع أعباء الشريعة عن أتباعه، وأنه ينقل ذلك إليهم عن إمام الزمان، ومنذ ذلك

---

(٣٦) رسائل إخوان الصفا، ج ٤، ص١٢٩.

(٣٧) عثمان، الإسماعيلية بين الحقائق والأباطيل، ص١٣١.

(٣٨) الغزالي، فضائح الباطنية، ص٤٠ ـ ٤١.

اليوم أصبح يوم السابع عشر من رمضان سنويًا عيدًا للقيامة لدى النزاريين يحتفلون به. وكان إعلان القيامة هو إعلان اليوم الآخر الذي تجري فيه محاسبة البشر فيقيدون في الجنة أو النار. **وأولئك الذين اعترفوا بالإمام النزاري كان بإمكانهم التحرر من قيود الشريعة وفروضها... وأصبح على هؤلاء التوجه إلى الله بكل أحاسيسهم والتخلي عن عادة العبادة القائمة... وأن يحيوا حياة روحانية صرفة**[٣٩].

ويقول الإمام الغزَّالي، عن مذهبهم في شأن القيامة: «**وقد اتفقوا عن آخرهم على إنكار القيامة، وأن النظام المشاهد في الدنيا: من تعاقب الليل والنهار، وحصول الإنسان من نطفة، والنطفة من إنسان، وتولد النبات، وتولد الحيوانات لا ينصرم أبد الدهر، وأن السماوات والأرض لا يتصور انعدام أجسامهما. وأولوا القيامة وقالوا إنها رمز إلى خروج الإمام وقيام قائم الزمان**»[٤٠].

سادسًا: بطلان اختيار الأمة للإمام

واعتقاد الإسماعيلية أن «اختيار الأمة الإمام غير جائز... فإقامة الإمام الذي تتعلق به كل أمور الشريعة، لأنه صاحب المقام العظيم، والمستخلفُ، أولى أن يكون بأمر الله، وإذا كان إقامة الإمام بأمر الله كان [مقتضى] ذلك الإيجاب [القول] بأن الاختيار من الأمة باطل»[٤١]. ويستدلون على ذلك بقول الله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [القصص: ٦٨]. وبأن مقام الإمام من الأئمة هو مقام الرسول (ﷺ)، والإمام لا يكون إلا معصومًا. والعصمة ليس إلى معرفتها سبيل، فاستحال أن يكون للأمة اختيار الإمام وهي غير معصومة، بل لا تمكن معرفته إلا بتسمية من قبله له[٤٢]. وأصل ذلك قولهم بأن الإمامة

---

(٣٩) دفتري، الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم، ص٥٩٤ ـ ٥٩٨. وما في المتن تلخيص لما ذكره في هذه الصفحات اقتصرت في صنعه على ما يهمنا في شأن معنى القيامة.

(٤٠) الغزالي، المصدر نفسه، ص٤٤؛ وفي كلام فرهاد دفتري المشار إليه في الحاشية السابقة معنى قريب من المعنى الذي نقله الغزَّالي عنهم.

(٤١) الوليد، تاج العقائد، نقلًا عن: إيبش، الإمام والإمامة عند الشيعة، ص١٤٨، ومقصوده بالعبارة الأخيرة أن لازم كون تعيين الإمام بأمر الله، بطلان اختيار الأمة له.

(٤٢) إيبش، المصدر نفسه، ص١٤٩، وعيسى، فلسفة العقائد الإسماعيلية: الإسماعيلية، مذهب ديني أم فلسفي؟، ص١٣٠ ـ ١٣١.

وظيفة إلهية كوظيفة النبوة، ومنصب كمنصب الرسالة، وأنها بيد الله لا بيد عباده، وأنها من أعظم أركان الإسلام وأكبر أصوله بعد الشهادتين(٤٣).

وهذا المذهب يتفق مع اعتقاد الشيعة الإمامية عامة ـ الاثني عشرية وغيرهم ـ أن الأئمة أوصياء استودعهم النبي (ﷺ) أسرار الشريعة، وأن النبي (ﷺ) بيّنَ من الأحكام الشرعية ما احتيج إليه في حياته وترك للأوصياء أن يبينوا للناس ما تقتضيه الأزمنة بعده، وذلك بأمانة أودعها النبي (ﷺ) وصيه ـ عليًا (ﷺ) ـ وأودعها عليٌّ، ثم كل إمام بعده، لمن تلاه من الأئمة(٤٤). والحق أن الذهاب إلى أن الإمامة محل نص صريح من النبي (ﷺ) إلى آخر الأئمة ظهورًا (الثاني عشر عند الإمامية الاثنا عشرية، والسابع عند غالبية الإسماعيلية) يؤدي ضرورةً إلى القول بعدم جواز اختيار الأمة له، وإلا كان في إقرار هذا الاختيار هدمًا لنظرية النص التي تقول بها فرق الشيعة كلها. وينطبق ذلك على الزيدية الذين يقولون بالنص الخفي، لأنهم يشترطون في الإمام أن يخرج داعيًا لنفسه ثم يبايعه الناس على ذلك(٤٥).

سابعًا: عدم جواز إمامة المفضول

ويعتقد الإسماعيلية أن إمامة المفضول (الذي في زمنه من هو أفضل منه) غير جائزة، ومثلها إمامة من أشرك بالله تعالى ولو طرفة عين(!) ويستدلون على ذلك بقول الله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣] ويقولون إن هاتين الآيتين تبينان أن عهد الله ـ وهو الإمامة ـ لا يكون في غير المصطفين الطّاهرين، كما قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ﴾ [فاطر: ٣٢]. وقد ثبت أن كل من دخل في الإسلام من

---

(٤٣) عثمان، الإسماعيلية بين الحقائق والأباطيل، ص٨٧.

(٤٤) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص٤٩ ـ ٥٠، نقلًا عن: محمد حسين آل كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص٢٩.

(٤٥) انظر ما ذكرناه سابقًا عن الاثنى عشرية والزيدية.

الجاهلية فقد عبد الأصنام، وتدنّس بالشرك. والاستثناء الوحيد على ذلك هو عليٌ (ﷺ) فهو لم يسجد لصنم، ولا توقف عن أمر محمد (ﷺ)، ولا كانت له سابقة في الجاهلية، ولا أشرك بالله طرفة عين، ولا تجمّل ولا كذب ولا داهن، ولا مال إلى المفضول بالرغم من ميل الغير عنه إلى كل مفضول، مع إقرار المفضول على نفسه بقوله: «وليت عليكم ولست بخيركم»[٤٦].

وأساس هذا القول عندهم أن رسول الله (ﷺ) علم من الله تعالى ما لم يكن يعلم: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٣] ومن علّمه رسول الله (ﷺ) مما علمه الله يكون عالمًا بحقيقة التعليم[٤٧]. ويستفاد من ذلك أن من علّمه رسول الله (ﷺ) يجب أن يقدم على سواه ممن أصبح، بذلك التعليم، أفضل منه.

ثامنًا: بطلان الرأي والقياس والاجتهاد

وتذهب الإسماعيلية إلى أن الاستدلال على الأحكام الشرعية بالرأي، والإجماع، والقياس، والاجتهاد، والاستحسان باطل كله. ويستدلون على ذلك بقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦] وبقوله تعالى: ﴿قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ ۖ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٨٠].

فالقائل في الدين برأيه واجتهاده قائل عن الله ما لا يعلم، والدين لا يصلح إلا بالاقتداء والاتباع للكتاب والسنة، والرضى والتسليم إلى الهادي الذي عرفناه، ورضيناه من غير ابتداع، ولا قول برأي ولا قياس، ولا تقليد سلف. وترك القياس سعادة للمكلف، وضبط له عن الخوض في دين الله برأي النفس، والهوى الغالب، فإن أصل الشريعة أُخِذَ من الله بتعليم الملَك،

---

(٤٦) الوليد، **تاج العقائد**، ص١٤٧ ـ ١٤٨. والمراد بالمفضول هو أبو بكر (ﷺ) صاحب العبارة النبيلة التي يعيبه بها المؤلف (!) وأبو بكر عند أهل السنة هو أفضل الناس بعد رسول الله (ﷺ) وأزواجه. انظر: ابن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، السابق، ج ٣، ص١٢٨ ـ ١٣٢.

(٤٧) القاضي النعمان بن محمد، **تأويل الدعائم**، ج ١، ص٧٠ ـ ٧١.

وأُخِذَ من النبي بتعليم الوصي، ومن الإمام بتعليم الوصي، وأخذ الرجال بتعليم الإمام[٤٨].

وقد رفض الإسماعيلية الإجماع لأن سلطة الإمام المعصوم هي المصدر الثالث للفقه بعد القرآن والسنة، ولذلك فلا محل عندهم للقياس والاستحسان والاستصلاح والاستدلال، بطرائقه كلها[٤٩].

* * *

تحقيق القول في الإسماعيلية

وثمة اتفاق بين دارسي الإسماعيلية على صعوبة التعرف الصحيح إلى الآراء الإسماعيلية، والعقائد التي يؤمن بها أتباعها. بل إن العقيدة الإسماعيلية كانت تتطور بتطور الأحوال الاجتماعية والسياسية، إلى درجة أنها اختلفت من قطر إلى قطر آخر في الوقت الواحد. وكانت هذه العقائد تتناقض وتتضارب لكنها تنسب كلها إلى الإسماعيلية، لذلك فإن الحديث عن تلك العقائد ليس سهلًا ميسورًا[٥٠].

وأحد أسباب الصعوبات الجمة التي تكتنف دراسة الحركة الإسماعيلية أنها حركة فلسفية تعليمية باطنية، لها عقيدة دينية خاصة، دان بها أتباعها لله، وعملوا على نشرها في العالم كله بالدعاية المنظمة تنظيمًا دقيقًا، لذلك قالوا عن أنفسهم: «إن لنا كتبًا لا يقف على قراءتها غيرنا، ولا يطلع على حقائقها سوانا، ولا يعلمها الناس إلا من قِبَلَنا. ولا يتعلم فك رموزها ومدلول إشاراتها إلا من علمناه، ولا يعرف صور حروفها إلا من عرَّفناه»[٥١].

ويرجع الشهرستاني، في **الملل والنحل**، قول الإسماعيلية الجديدة

---

(٤٨) الوليد، المصدر نفسه، ص١٥٢ ـ ١٥٣، ودفتري، **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم**، ص٣٠٠ ـ ٣٠٢.

(٤٩) دفتري، المصدر نفسه، ص٣٠١.

(٥٠) حسين، **طائفة الإسماعيلية (تاريخها، نظمها، عقائدها)**، ص١٤٨ ـ ١٤٩ و١٥٣.

(٥١) غالب، **الحركات الباطنية في الإسلام**، ص٦٧ ـ ٦٩؛ وفي تأثير الفلسفة الأفلوطينية الحديثة على عقيدة الإسماعيلية، انظر: دفتري، **مختصر تاريخ الإسماعيليين**، ص١٥١ و١٥٣، وبتفصيل أوفى، انظر: عيسى، **فلسفة العقائد الإسماعيلية: الإسماعيلية، مذهب ديني أم فلسفي؟**، ص٤٠ ـ ٥٨.

(أتباع الحسن بن الصباح) كله إلى فكرة الإمام المعصوم، وحجته الذي يعلّم الناس فلا يعد علمًا إلا ما أخذ عنه، وهو يقول إن التوحيد هو التوحيد والنبوة معًا حتى يكون توحيدًا، وإن النبوة هي النبوة والإمامة معًا حتى تكون نبوة، وهذا هو منتهى كلامه، وقد منع العوام عن الخوض في العلوم... ولم يتعد بأصحابه في الإلهيات عن قوله: «إلهنا إله محمد». ويقول الشهرستاني إنه أكثر من مناظرتهم، فكانت مبادئ الكلام (أي أوله) تحكمات وعواقبها تسليمات (أي اعتقاد بلا دليل) ويعقّب على ذلك بقول الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥][٥٢].

* * *

والحاصل أن الوصول إلى حقيقة المدرسة الإسماعيلية، فكريًا، أمر عسير، باعتراف المصادر الإسماعيلية نفسها، والقول الفصل في شأن أثرهم الفكري مطلب بعيد المنال، ولعل ذلك كان أحد أسباب قول عبد القاهر البغدادي فيهم: «إن ضرر الباطنية على فرق المسلمين أعظم من ضرر... سائر أصناف الكفرة عليهم، بل أعظم من ضرر الدجال الذي يظهر في آخر الزمان. لأن الذين ضلوا عن الدين بدعوة الباطنية من وقت ظهور دعوتهم إلى يومنا أكثر من الذين يضلون بالدجال في وقت ظهوره لأن فتنة الدجال لا تزيد مدتها على أربعين يومًا، وفضائح الباطنية أكثر من عدد الرمل والقطر»[٥٣].

وقد ذكر العلامة ابن الأثير كثيرًا من أخبار الإسماعيلية، ووصف وقائع كثيرة جرت بينهم وبين الأمراء والسلاطين والخلفاء في الدولة العباسية، وكان يستعمل تسمية الإسماعيلية، ومن قبلها القرامطة، في سياق كتابه كله في مقابلة المسلمين؛ وهذا دالٌّ على رأيه فيهم وحكمه عليهم[٥٤].

وقد ختم محمد زاهد الكوثري مقدمته لكتاب «**التبصير في الدين وتمييز**

---

(٥٢) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج ٢، ص١٥٢ ـ ١٥٨.

(٥٣) عبد القاهر البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص٢٦٥ ـ ٢٦٦.

(٥٤) أبو الحسن عز الدين بن الأثير: **الكامل في التاريخ** (عمّان: بيت الأفكار الدولية، [د. ت.])، في مواضع كثيرة، انظر على الأخص: ص١١١٧ ـ ١١٢٤، ١٥٤٢، ١٥٧٥ ـ ١٥٧٦، ١٧٠٠ و١٩٣٦.

الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين» لأبي المظفر الإسفراييني بقوله: «والتلطف مع أهل الزيغ... فساد ليس من شأن أهل العلم الغيورين الذابّين عن حريم الدين. وللتاريخ المجرد شأن، ولحراسة الحق شأن آخر»[٥٥].

والحق أن للإسلام حدودًا واضحة المعالم، منقولة بالتواتر اللفظي أو المعنوي، جيلًا بعد جيل، على مدى القرون الخمسة عشر، من دخل في هذه الحدود وأقر بها كان مسلمًا، ومن أبى ذلك فقد خرج عن الإسلام واختار لنفسه بنفسه.

* * *

والنظرة المنصفة فيما أسلفنا ذكره، من أفكار المدرسة الإسماعيلية، لا تعيننا على القول بصحة دعواهم الانتساب إلى الشيعة الإمامية فهم يخالفون الإمامية في الفكر والعقيدة والرأي والسلوك العملي مخالفة توسّع الشقة بينهما توسيعًا هائلًا. والصحيح أن تسّمى الإسماعيلية بالمدرسة الباطنية، كما سماها كثير من علمائنا المتقدمين، وكما يسمّون أنفسهم في مؤلفاتهم القديمة والحديثة التي ذكرنا عددًا منها في سياق هذا الفصل، وأنها حركة سياسية تسربلت برداء من الأفكار الدينية التي يمكن ردها إلى أصول شتى ليست ـ بالضرورة ـ إسلامية. والنشاط الإسماعيلي المعاصر، الذي يموله ويقوده زعيم الطائفة (كريم خان) يرمي إلى إظهارها في صورة يقبلها العقل الإسلامي لتجتذب أنصارًا أو أتباعًا، أو في الأقل مهادنين لها يعتقدون أنها جزء من التيار الإسلامي العام. والعبرة بحقائق الأشياء كما وصفناها لا بما يدَّعي الناس أنه وصفٌ لهم!

---

(٥٥) مقدمة التبصير في الدين، ص.٨٠ ويحسن لمن أراد الوقوف الإجمالي على فكرة الإسماعيلية مراجعة مادة (الإسماعيلية) للدكتور أحمد السعيد جمال الدين؛ ومادة (الإسماعيلية النزارية الشرقية ـ الحشاشون) للأستاذ أحمد عبد الرحيم، كلتاها في: موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلامي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ٢٠٠٧، ص٣٩ ـ ٧٥ على التوالي.

(٨)
المعتزلة

في أعقاب الفتنة الكبرى التي وقعت بين علي ومعاوية[١] (ﷺ) وما أدت إليه من افتراق الأمة، تحوّل الصراع المسلح، بعد أن وضعت الحرب أوزارها، إلى صراع فكري ـ سياسي وديني ـ كان من أهم المسائل التي دار حولها مسألة ارتكاب الذنوب، وتعددت الآراء حول مصير المسلم المذنب. فكان من ذلك أن الخوارج الأزارقة، أتباع نافع بن الأزرق، زعموا أن كل مرتكب لذنب، صغير أو كبير، مشرك بالله تعالى(!) وقالوا إن هذا يشمل أطفال العصاة فاستحلوا قتلهم، وقتل النساء، ما داموا مخالفين لهم، سواء أكانوا من أمة الإسلام أم من غيرها من الأمم.

وخالفهم في بعض ذلك الخوارج الصُّفرية، أصحاب زياد بن الأصفر، فلم يستبيحوا قتل النساء والأطفال، لكنهم وافقوهم في كفر مرتكبي الذنوب وشركهم.

وقال النجدات من الخوارج، أتباع نَجْدَة بن عامر الحنفي، من بني حنيفة باليمامة، إن مرتكب الذنب الذي أجمعت الأمة على تحريمه كافر مشرك، وصاحب الذنب الذي اختلف العلماء في تحريمه حكمه على حسب اجتهاد أهل الفقه فيه، ويعذر الجاهل بتحريم المحرّم حتى تقوم عليه الحجة بالتحريم(!)

---

(١) راجع فصل الخوارج (الفصلان الثاني والرابع) من هذا الكتاب؛ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، السابق، ص٩٠ وما بعدها؛ محمد سليم العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، السابق، ص٩١ ـ ١١٥.

أما الإباضية، أصحاب عبد الله بن إباض، فكانوا يقولون إن مرتكب ما فيه الوعيد، مع معرفته بالله تعالى وبما أنزله على محمد (ﷺ)، كافر كفران نعمة وليس كفر ملة ولا هو مشرك[٢].

وزعم قوم من أهل ذلك العصر أن مرتكب الكبيرة من هذه الأمة منافق وهو شر من الكافر المظهر لكفره[٣]، وهذا قول الحسن البصري في مناقشته مع واصل بن عطاء[٤]، على ما سنرى.

وكان علماء التابعين، في ذلك العصر، ومعهم أكثر الأمة، يقولون إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفة الإسلام والرسل والكتب، وإقراره بأن ما جاء من عند الله حق، ولكنه فاسق بكبيرته، وفسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام، وذلك هو قول سلف الأمة من الصحابة ومن بعدهم[٥].

فهذه ستة أقوال في مرتكب الكبيرة، لكل منها أثره السياسي في الحكم الفقهي على الخلافات التي نشبت بين أهل الإسلام منذ فتنة قتل عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، إلى أن استقر الحكم لمعاوية، بتنازل الحسن بن علي له عن الخلافة، عام الجماعة، سنة ٤١ هجرية، ثم ما وقع من حروب وفتن بين الخوارج - بفرقهم المتعددة - وبين ولاة الدولتين الأموية والعباسية.

أصل النشأة والتسمية

رفض واصل بن عطاء، تلميذ التابعي الجليل الحسن البصري، هذه الأقوال كلها، ورأى أن صاحب الكبيرة، لا مؤمن ولا كافر ولكنه في منزلة بين المنزلتين! منزلة الكفر ومنزلة الإيمان[٦]. وترتب على ذلك اعتزاله

---

(٢) راجع فصل الإباضية (الفصل الثالث) من هذا الكتاب.

(٣) عبد القاهر البغدادي، الفَرْقُ بين الفِرَق، السابق، ص٩٧، ولم يُسمِّ عبد القاهر هؤلاء القوم.

(٤) أحمد أمين، فجر الإسلام، السابق، ص٢٨٩، وقد تابعه: مصطفى الشكعة، إسلام بلا مذاهب، السابق، ص٣٩٣ - ٤٩٤.

(٥) أحمد أمين: فجر الإسلام، ص٢٩٤، وضحى الإسلام، السابق، ج ٣، ص٧٥.

(٦) عبد القاهر البغدادي، المصدر السابق، ص٩٨ - ٩٩.

مجلس الحسن البصري[٧].

ويروي مؤرخو الفكر الإسلامي سبب هذا الاعتزال فيقولون: إن رجلًا وقف على المجلس وسأل الحسن البصري عن مرتكب الكبيرة: أمؤمن هو أم كافر؟ فقال الحسن: هو منافق. فسأله واصل: بم نافق؟ قال بارتكاب الكبيرة. قال واصل: بل هو ليس بمؤمن مطلقًا ولا هو كافر مطلقًا، بل في منزلة بين المنزلتين، منزلة ثالثة بين منزلتي الكفر والإيمان. واعتزل واصل مجلس الحسن البصري، وتبعه قرينه عمرو بن عبيد، واتخذا لنفسيهما مجلسًا في المسجد يقرران فيه أقوالهما التي نشأت منها مدرسة المعتزلة[٨]. وهذا هو أشهر الأقوال عند أهل العلم في سبب تسميتهم بالمعتزلة[٩]؛ وفي أصل نشأتهم نفسها.

وقال قوم إن اسم المعتزلة جاء من الصحابة الذين اعتزلوا القتال بين عليٍّ وأصحاب الجمل، ثم بين عليٍّ ومعاوية، لأنهم لم يستبينوا أيَّ الفريقين كان محقًا وأيُّهما كان مبطلًا[١٠]، وهذا غير مسلَّم به، لأنه لم يترتب على اعتزال هؤلاء القتال بين الصحابة نشوء مدرسة فكرية، بل كانت الوحدة الفكرية للأمة قائمة بين الجميع.

وقال قوم إن الاسم جاء من كونهم كانوا زهادًا صالحين، اعتزلوا الدنيا وملذاتها طلبًا للآخرة ونعيمها. وقد ردَّ الشيخ أبو زهرة هذا القول بأن: «الحق أنه لم يكن كل المنتسبين [إلى الاعتزال] على ما ذكروه من الزهد والتقشف، بل كان منهم المتقون، ومنهم المتهمون بالمعاصي، منهم

---

(٧) محمد بن عمر فخر الدين الرازي، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، تحقيق علي سامي النشار (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص٣٩، وط أخرى (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٨)، ص٢٩.

(٨) محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، السابق، ص١٢٤؛ الشكمة، **إسلام بلا مذاهب**، ص٣٩٤. وأصل الاعتزال هو تجنب الشيء، بدنيا كان ذلك أم قلبيًا. انظر: علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني: **مقاتل الطالبيين**، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، **ومفردات القرآن**، تحقيق صفوان الداودي (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٢)، ص٥٦٤.

(٩) انظر مقدمة فؤاد سيد، في: أبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي، القاضي عبد الجبار والحكم الجشمي، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تحقيق فؤاد سيد (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤)، ص١٩.

(١٠) الشكمة، المصدر نفسه، والبلخي، عبد الجبار والجشمي، المصدر نفسه، ص١١٥.

الأبرار، ومنهم الفجار»[11].

وذهب آخرون إلى أن تسميتهم بالمعتزلة أتت من كون رأيهم يجعل مرتكب الكبيرة معتزلًا للمؤمنين والكافرين جميعًا[12].

لكن المعتزلة أنفسهم يصلون بآرائهم إلى الإمام علي بن أبي طالب (ﷺ) عبر سلسلة من آل بيته الكرام: فيقولون إن واصل بن عطاء أخذ عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن علي بن أبي طالب، وعبد الله بن محمد أخذ عن أبيه (محمد بن الحنفية)، ومحمد بن الحنفية أخذ عن أبيه عليٍّ (ﷺ)[13].

ونقل الدكتور أحمد عبد الكريم عثمان، عن الورقة الأولى من إحدى نسخ شرح الأصول الخمسة المخطوطة، تعليق الفرزاذي على هذا السند بأنه متصل إلى رسول الله (ﷺ) أخذه عن جبريل ﷺ، وهو عن رب العزة. قال الفرزاذي: وليس لأحد من أهل المذاهب مثل هذا الإسناد[14].

بل إن بعض كبار علمائهم يقول عن مذهب المعتزلة: «وهذا هو المذهب الذي أنزل الله تعالى به الكتاب، وأرسل به الرسل، وجاء به جبريل إلى النبي ﷺ. . . .»[15]. ويقال إن زيد بن علي بن الحسين كان صديقًا لواصل بن عطاء أو تلميذًا له وقد علّق الشهرستاني على ذلك بقوله: «فلذلك صارت الزيدية كلهم معتزلة»[16].

---

(١١) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص١٢٥.

(١٢) الشكعة، المصدر السابق، وفؤاد سيد، في: البلخي، عبد الجبار والجشمي، المصدر السابق، ص١٢ و٢٠، وزهدي حسن جار الله، المعتزلة (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٤٧)، ص٣ ثم أعيد نشرها في ١٩٧٤ (ونشير في هذا الكتاب إلى هذه الطبعة). والكتاب في الأصل رسالة ماجستير قدمت إلى الجامعة الأميركية في بيروت سنة ١٩٤٦.

(١٣) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ضمن المجموع المشار إليه سابقًا، بتحقيق فؤاد سيد، ص٢١٥.

(١٤) انظر مقدمة أحمد عبد الكريم عثمان لكتاب: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم؛ تحقيق عبد الكريم عثمان (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥)، ص٢٤، هامش رقم (١). والفرزاذي هو الإمام الأجل محمد بن أحمد الفرزاذي كما في المصدر المذكور، ولم أجد له ترجمة فيما بين يديَّ من مصادر.

(١٥) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، السابق ذكره، ص٢١٣. وهذا غلوٌّ في نصرة المذهب الاعتزالي غير مقبول، ولا يقوم على صحة اعتقاده دليل.

(١٦) الشهرستاني، الملل والنحل، السابق، ج ١، ص٤٠.

وقد كان واصل بن عطاء ـ الذي يلقب برأس المعتزلة ـ من أعاجيب الدنيا، بذلك وصفه أبو العباس المبرّد، قال: وذلك أنه كان ألثغ قبيح اللثغة في الراء، ولا يُفْطَنُ لذلك لاقتداره على الكلام وسهولة ألفاظه[17].

وصفه الذهبي بأنه: «البليغ الأفوه»[18]، ووصفه بأنه: «البليغ المتشدق»[19]. وقال في السير: «كان يلثغ بالراء غينًا، فلاقتداره على اللغة وتوسعه يتجنب الوقوع في لفظة فيها راء». وقال في الميزان: «فلبلاغته هجر الراء وتجنبها في كلامه»[20].

وقال عنه ياقوت الحموي: «كان قبيح اللثغة في الراء فكان يُخلِّص كلامه من الراء ولا يفطن لذلك السامع لاقتداره على الكلام وسهولة ألفاظه؛ قال فيه بشار بن برد، من مدحةٍ له:

«وجانبَ الراءَ لم يشعر به أحدٌ   قبل التصفُّح والإغراق في الطَّلب»[21].

وكان واصل يلقب بالغزَّال، وسِرُّ هذا اللقب أنه كان يكثر من الجلوس في سوق الغزَّالين ليتصدق على النسوة المتعففات، وكان صديقًا لأبي عبد الله، مولى قَطَن الهلالي، وكان أبو عبد الله غزالًا، فكان واصل يكثر الجلوس إليه[22].

---

(١٧) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأبناء الزمان، تحقيق مريم قاسم الطويل ويوسف علي الطويل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٩)، ج ٥، ص٣ الترجمة رقم (٧٦٨).

(١٨) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢)، ج ٥، ص٤٦٤، الترجمة رقم (٢١٠).

(١٩) أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال (بيروت: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ج٦ ص٣، الترجمة رقم (٩٣٢٥)؛ وطبعة الرسالة العالمية، ج ٥، ص٧٩، الترجمة رقم (٨٨٠٨)؛ وشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة (بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية؛ دار البشائر، ٢٠٠٢)، ج ٣، ص٣٦٩، الترجمة رقم (٨٣٢٥).

(٢٠) ابن حجر، المصدر السابق، الموضع نفسه.

(٢١) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣)، الترجمة رقم (١٢١٤)، وقد نقل ياقوت كلامًا كثيرًا، من كلام واصل، يثبت حسن تخلصه من الراء.

(٢٢) المصدر نفسه، الترجمة رقم (١٢١٤)؛ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص٢٣٩، وأبو العباس أحمد بن علي المقريزي، المواعظ والاعتبار، حققها وكتب =

والمدرسة المعتزلية نشأت نشأة فكرية خالصة، نتيجة الاختلاف في مسألة عقدية متعلقة بالآخرة لا بالدنيا (مرتكب الكبيرة ومصيره) وبذلك اختلفت نشأتها عن نشأة مدرستي الخوارج والشيعة اللتين نشأتا نشأة سياسية محضة. ولكن المعتزلة لم تلبث أن انغمست في السياسة، فغرقت ولم تخرج منها، على ما سوف يأتي ذكره.

ولعل هذا الاختلاف، بين النشأتين، يقودنا إلى الوقوف على حقيقة مهمة هي أنه على مدار التاريخ الإسلامي كان هناك ارتباط وثيق، يصل إلى درجة التلازم، بين الفكر المستمد من الإسلام وبين العمل السياسي الفعلي، وهذا التلازم حقيقة تاريخية وواقعية لا ينكرها إلا مكابر؛ فأصحاب الرأي السياسي احتاجوا إلى الفكر والفقه لتثبيت أقدامهم في منظومة الحياة الفكرية الإسلامية، وأصحاب الفكر المحض لم يلبثوا أن دخلوا الحياة السياسية من أوسع أبوابها، وتحولت معاركهم من معارك سلاحها العقل واللسان إلى معارك يتسلحون فيها أحيانًا بنفوذ السلطان وقهر السجان؛ وقد ترتب على ذلك من المظالم والمفاسد ما نال ضرره الأمةَ الإسلامية كلها، وهو ضرر تتجدد آثاره كلما وقع الاستقواء الفكري بالسياسة، أو القهر السياسي متدثرًا برداء من الفكر. وليس من شك في أن علاقة صحية تقوم بين أهل الفكر والمشتغلين بالعمل السياسي ضرورة لتقدم الأمة، ولالتزامها بقيمها الدينية في المجالات كافة؛ ولا بأس أبدًا ـ عندي ـ بالوصول إلى ذلك من خلال الفصل الضروري بين الإمامة الدينية والإمامة السياسية، توقيًا لما أحدثه الجمع بين الأمرين من فتن نالت ظلماتها ـ أشد ما نالت ـ علماء الإسلام ودعاته[٢٣].

* * *

= مقدمتها ووضع فهارسها صديقنا الدكتور أيمن فؤاد سيد (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠١٣)، ج ٤، ص٤٠٢.

(٢٣) انظر: محمد سليم العوا، حوارات في الدين والسياسة (القاهرة: دار الشروق ٢٠١٠)، ص١٨ ـ ٢١ و٤٣ ـ ٤٨، والكتاب في أصله حوارات أجراها معي الإعلامي الأستاذ أحمد المسلماني في شهر رمضان ١٤٣٠هـ/ ٢٠١٠م، وأذاعتها قناة دريم الفضائية عدة مرات، ثم نشرت في الكتاب المذكور.

الغلو في شأن المعتزلة

وقد غلا في المعتزلة فريقان: الفريق **الأول** كفَّرهم؛ ينقل عبد القاهر البغدادي قول أناس فيهم: «واصل مع كفره قدري، . . .، وهو وعمرو بن عبيد مخانيث الخوارج، لأنهما وافقاهم في تأبيد عقاب مرتكب الكبيرة بالنار مع قولهما بأنه موحد وليس بمشرك ولا كافر. فالخوارج لما رأوا لأهل الذنوب الخلود في النار سمَّوهم كفرةً وحاربوهم. والمعتزلة رأت لهم الخلود في النار ولم تجسر على تسميتهم كفرة، ولا جسرت على قتال أهل فرقة منهم فضلًا عن قتال جمهور مخالفيهم»[٢٤].

والفريق **الثاني**، ممن غلوا في المعتزلة، هم الذين نسبوا إليهم أنهم ـ وحدهم ـ الذين أعلوا من شأن العقل، واتخذوه دليلًا على الصواب والخطأ، أو بلسان المعتزلة، دليلًا على الحسن والقبح. حتى إن بعض إخواننا المعاصرين سمّى كتابه عن المعتزلة **تكوين العقل العربي**[٢٥].

ولا مراء في أن المعتزلة أعلوا من شأن العقل، واعتبروه الدليل الأول على معرفة الصراط المستقيم المشار إليه في قول الله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣]. يقول القاضي عبد الجبار: «وهذا الصراط المستقيم لا يُعلم بالمشاهدة، فالواجب على المرء أن يتبع الأدلة وينظر فيها ليعلم. . . [وأول هذه الأدلة] دلالة العقل، لأن به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع؛ وربما تعجَّب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل. . . فهو الأصل في هذا الباب. وإن كنا نقول: إن الكتاب هو الأصل، من حيث إن فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام. . .»[٢٦].

---

(٢٤) عبد القاهر البغدادي، **الفَرْقُ بين الفِرَق** ص٩٨ ـ ٩٩.

(٢٥) صديقنا وجارنا الكريم العلّامة محمد إبراهيم الفيومي (رَحِمَهُ اللهُ)، **المعتزلة تكوين العقل العربي: أعلام وأفكار** (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢).

(٢٦) القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، السابق، ص١٣٨ ـ ١٣٩.

وقال في شرح الأصول الخمسة: «إن سأل سائل فقال: ما أول ما أوجب الله عليك؟ فقل: النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى لأنه تعالى لا يُعرف ضرورةً، ولا بالمشاهدة، فيجب أن نعرفه بالتفكر والنظر»[٢٧]، «والنظر في الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة، هو النظر المقصود في هذا الباب»[٢٨].

وهذه العبارات صريحة الدلالة في المكانة التي يجعلها المعتزلة للعقل في ترتيب الواجبات على المكلف، لكنها لا تدل، بأي وجه كان، على صحة ما يذهب إليه بعض الباحثين من أنهم عندما استعملوا العقل قد «تسلحوا ـ في صورة صارخة ـ بسلاح جديد هو العقل»[٢٩] ولا تدل تلك العبارات، من باب أولى، على أنهم ـ وحدهم ـ كانوا المدرسة العقلية في الإسلام «أرباب النظر دون جميع الناس، وأن الكلام لهم دون سواهم»[٣٠]

إن من المقطوع به أن المعتزلة اعتمدوا على الأدلة العقلية في الاستدلال على العقائد، اللهم إلا فيما لا مدخل للعقل فيه، وكانت ثقتهم بالعقل لا يحدها إلا احترامهم لأوامر الشرع[٣١]. وليس في هذا بأس، ولا يجوز الإنكار عليهم بسببه، ما داموا لا يعارضون الوحي بالعقل، وهم ـ على نحو ما وصف مذهبهم القاضي عبد الجبار ـ يستخدمون العقل في التعرف إلى معاني الوحي وأحكامه، ويقفون عندها، لا يتعدونها.

والذي لا يصح، ولا يقبل، هو ادعاء المدّعين، من القدماء والمعاصرين، أنهم وحدهم الذين عرفوا استعمال العقل في الحضارة الإسلامية. فهذا الادعاء يرده القرآن الكريم الذي تدعو عشرات الآيات فيه إلى استعمال

---

(٢٧) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٣٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص٤٥.

(٢٩) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط ٨ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١)، ج ١، ص٣٨٠.

(٣٠) نقله أحمد أمين، عن أبي الحسين الخياط في «الانتصار في الرد على ابن الراوندي»، ص٧٢. انظر: أمين، ضحى الإسلام، ج ٣، ص٩٤. والمقصود بـ«الكلام»، في هذا النص، علم الكلام.

(٣١) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص١٢٩. ولشيخنا العلامة محمد مصطفى شلبي كلام نفيس في هذه المسألة، انظر: محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام (القاهرة: جامعة الأزهر، ١٩٤٣)، ص١١٩.

العقل، والنزول على حكمه، وهذه الآيات تكذب الدعوى المذكورة[٣٢] إلا إذا قبلنا أن يقال إن المسلمين لم يأبهوا ـ قبل ظهور المعتزلة ـ لهذا النداء القرآني. وهو قول فاسد لا يقول به أحد، فقد نزل القرآن كله، وحُفظ وكُتب وعُمل به وعُلِّم، قبل أن يخلق من المعتزلة أحد(!!)

وفي تراثنا المكتوب ما لا يحصى من الكتب التي تبحث الصلة بين العقل والنقل، يكفي أن تقف على عنوانات مثل: درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لابن تيمية؛ وفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال لابن رشد؛ والإعلام بمناقب الإسلام لأبي الحسن العامري، وهو عقل كله(!) وعشرات المؤلفات الأخرى المشابهة، إن لم نقل مئاتها، الناطقة بالنزول عند مقتضى العقل وحكمه ما لم يصادم صريح النص الصحيح وموجبه. وأستطيع أن أقول إنه ليس في تاريخ الإسلام عالم ولا كتاب إلا والعقل هو أداته لفهم النص، وإقامة الحجة والبرهان على ما يدعو إليه أو يؤمن به. فالوحي لا يفهم إلا بالعقل، والعقل يجب أن يهتدي بنور الوحي، والتفريق بين النقل والعقل تفريق مصطنع لا أصل له.

وإذا كان المعتزلة يجعلون أول الواجبات التي أوجبها الله تعالى على المكلَّف هو النظر والتفكر المؤدي إلى المعرفة بالله تعالى، فإنهم يرون أن النظر في باب العقائد على نوعين: نظر في الشبهات لتُحَلَّ ويُجاب عنها، ونظر في الأدلة ليَتَوصَّلَ بها المكلف إلى المعرفة الواجبة عليه[٣٣].

* * *

أصول المعتزلة الخمسة

وقد انتمى إلى المدرسة الاعتزالية أعداد هائلة من العلماء، وتعددت الآراء داخلها تعددًا كبيرًا حتى إنه ليصح القول بأن في المدرسة المعتزلية آراء بعدد من انتسب إليها من العلماء.

---

(٣٢) وردت مشتقات كلمة العقل في القرآن الكريم (٤٩) مرة، ومشتقات كلمة الفكر (١٨) مرة، ومشتقات كلمة الفقه، بمعنى الفهم (١٦) مرة، ومشتقات كلمة التدبر (٤) مرات، ومشتقات كلمة النظر (٣٦) مرة. واستعمل القرآن الكريم تعبيرات التذكر، والسمع، وأولي الألباب، وغيرها، للدلالة على معنى التدبر والفهم العقلي.

(٣٣) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٤٥.

لكن هذا التنوع الفكري لم يَحُلْ بين المعتزلة وأن يكون لهم أصول يتفقون عليها، بل أجمعوا عليها، وصفها أبو الحسين الخياط بقوله: «وليس يستحق اسم الاعتزال أحد حتى يجمع القول بالأصول الخمسة»[٣٤].

وهذه الأصول هي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هكذا رتبها أبو القاسم البلخي[٣٥] (٣٨٩هـ)، ورتبها مثله القاضي عبد الجبار[٣٦] (٤١٥هـ) ويذهب بعض المعاصرين إلى أن الإجماع المعتزلي على ترتيب هذه الأصول لم يكن منعقدًا قبل القاضي عبد الجبار، وأنها ـ قطعًا ـ لم تظهر بهذا الترتيب، بل كان أولها ظهورًا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين، الذي يجب أن يعد رأس علم الكلام، والأصل الذي تدور حوله سائر الأصول الأخرى؛ أو أن يكون الأصل الأول هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبار أن صلاح الفرد مترتب على صلاح المجتمع وليس العكس، وأن الدين سلوك عملي وليس أمرًا نظريًا[٣٧].

وكتاب القاضي عبد الجبار **شرح الأصول الخمسة** هو أجمع كتاب لأصول المعتزلة، يعرضها في صورة متكاملة متناسقة، تظهر معها المدرسة الاعتزالية مدرسة فكرية قائمة بذاتها مستقلة عن سائر المدارس الإسلامية الأخرى[٣٨].

فعلى هذا المنهج ـ الذي قرره القاضي عبد الجبار ـ ننظر إلى الأصول

---

(٣٤) فؤاد سيد، المصدر السابق، ص١٧، وهو ينقل عن كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي لأبي الحسين الخياط، وهو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط أحد أئمة المعتزلة.

(٣٥) البلخي، مقالات الإسلاميين، باب ذكر المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، ضمن المجموع السابق ذكره، ص٦٣ ـ ٦٤.

(٣٦) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٢٢ ـ ١٢٣.

(٣٧) أحمد فؤاد الأهواني، تصدير كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص٦ ـ ١٠. وما في المتن تلخيص لأهم كلامه.

(٣٨) وقد ذكر معلِّق الشرح أن القاضي عبد الجبار جعل الأصول ـ في كتابه المغني ـ أصلين اثنين هما التوحيد، والعدل؛ وجعلها في كتاب آخر له **مختصر الحسنى** أربعة فأضاف النبوات والشرائع إلى التوحيد والعدل. ومختصر الحسنى ذكره الدكتور عبد الكريم عثمان ضمن مؤلفات القاضي وترك فراغًا أمام اسمه للدلالة على أنه لا توجد له نسخة معروفة، مقدمته لـ **شرح الأصول الخمسة** (ص٢٣)، وترجمة القاضي في تلك المقدمة جديرة بالوقوف عليها.

الخمسة نظر طالب التعرف إليها والعلم بها، حتى نكون قد وقفنا على أهم ما يجمع المعتزلة كافة.

الأصل الأول: التوحيد

التوحيد، في أصل اللغة، ما يصير به الشيء واحدًا[٣٩] كالتحريك: ما يصير به الشيء متحركًا، والتسويد ما يصير به الشيء أسودَ. ثم يستعمل هذا البناء (التفعيل) للإخبار عن وجود الشيء على الصفة التي يدل اللفظ عليها. فإذا قلنا: توحيد الله تعالى فمعنى ذلك أنه سبحانه ـ عندنا ـ واحدٌ لا مراء في هذا[٤٠].

ومراد المعتزلة، بالتوحيد، هو أن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتًا[٤١]. وأنه «شيء لا كالأشياء... وأن شيئًا من الحواس لا يدركه في دنيا ولا آخرة، وأنه لا تحصره الأماكن ولا تحده الأقطار، بل هو الذي لم يَزَلْ، ولا مكان ولا زمان، ولا نهاية ولا حد. ثم خلق ذلك أجمع وأحدثه مع سائر ما خلق من لا شيء، وأنه القديم وكل ما سواه مُحْدثٌ»[٤٢].

والصفة التي يثبتها المعتزلة، لله تعالى، باعتبارها أصلًا للصفات كلها، هي كونه سبحانه قادرًا. وما سواها من الصفات مترتب عليها[٤٣].

وهم يقولون إن الأدلة على أن الله تعالى هو مُحْدِثُ العالم دلت على كونه قادرًا، والصفات الأخرى، غير القدرة، تحتاج في إثباتها إلى واسطة أو أكثر (أي تحتاج إلى دليل آخر). والله تعالى يستحق وصف القدرة لذاته، ولذلك لا تنحصر مقدوراته[٤٤].

---

(٣٩) بطرس البستاني، قطر المحيط: ط ٢ (بيروت: مكتبة لبنان ـ ناشرون، ١٩٩٥)؛ وعند ابن منظور، في اللسان، التوحيد: الإيمان بالله وحده لا شريك له؛ ومثله في: تهذيب الأزهري؛ والقاموس المحيط للفيروز آبادي؛ والمنجد للأب لويس معلوف.

(٤٠) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ط ٥ (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠١١).

(٤١) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٢٨.

(٤٢) البلخي، باب ذكر المعتزلة من كتاب مقالات الإسلاميين، ضمن المجموع المشار إليه سابقا، تحقيق فؤاد سيد، ص٦٣ وهو يحكي إجماع المعتزلة على ذلك.

(٤٣) عبد الجبار، المصدر السابق، ص١٥١.

(٤٤) المصدر نفسه، ص١٥٦.

ويقولون إن العلم صفة أزلية ثابتة لله تعالى، بدليل ما صح من الفعل المحكم. والفعل المحكم عندهم هو ما يقع من فاعله على نحو لا يتأتّى لسائر القادرين. وضربوا لذلك أمثلة من خلقه سبحانه: السماوات والأرض، وإدارته الأفلاك وتركيب بعضها على بعض، وتقديره الليل والنهار والصيف والشتاء، وتسخير الرياح، ونحو ذلك[٤٥].

والله تبارك وتعالى في قول المعتزلة ـ بل في قول سائر المسلمين ـ حيٌّ بدليل كونه سبحانه قادرًا، عالمًا، والقادر العالم لا يكون إلا حيًا. وبأي واحدة من الصفتين استدللت على الحياة جاز الاستدلال[٤٦].

والرأي الراجح عند المعتزلة أن الله، تبارك وتعالى، سميع بصير مدرك للمُدْركات، ومعنى ذلك أن الله سبحانه مختص بحالٍ، لكونه عليها، يصح أن يسمع المسموع ويبصر المبصَر إذا وجدا. وهذه حال أزلية دائمة لأن الله تعالى حيٌّ لم يزل، وهو سيكون حيًا فيما لا يزال، لا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الأحوال، لا بموت ولا بما يجري مجراه. والحي الذي لا آفة به، ولا مانع يعتريه، يجب أن يدرك المدركات من المسموعات والمبصرات.

والله تعالى موجود أزلًا لأنه عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا موجودًا. ولو قيل إنه لم يكن موجودًا في الأزل وحصل بعد ذلك لاحتاج إلى موجدٍ يوجده، وهذا محال. ويعبرون عن ذلك، أيضًا، بقولهم: إن الله تعالى قديم، أي لا أول لوجوده، ولو لم يكن كذلك لكان محدثًا، لأن الموجود يدور بين هذين الوصفين، لا ثالث لهما. ومقصودهم بالقديم: الذي لا أول لوجوده وهذا المعنى لا يثبت لغير الله تعالى[٤٧].

وقد أكثر المعتزلة الكلام في صفات الله تعالى، وأولوها تأويلات عديدة، فقال بعضهم: «الصفات عين الذات». وقال بعضهم: «هي صفات مستحقة لمعانٍ لا توصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم». وقال بعضهم: إنَّ الله تعالى «عالم بعلم محدث». وقال غيرهم: «هي صفات

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص١٥٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ص١٦١.

(٤٧) المصدر نفسه، ص١٨١.

مستحقة لمعانٍ أزلية أي قديمة». ومسألة الصفات هذه لم تعرف في الإسلام قبل المعتزلة، وسببت جدلًا كبيرًا بين علماء الكلام بسبب خوض المعتزلة فيها وتعدد آرائهم بشأنها(٤٨).

والذي دعا المعتزلة إلى هذه التأويلات الكثيرة هو ما ظنّوه من أن إثبات الصفات القديمة لله تعالى هو قول بتعدد القدماء، وهو يؤدي إلى الشرك بالله تعالى، وقد عبّر عن ذلك القاضي عبد الجبار بتقريره: أنه إذا كانت الصفات موجودة «فهي إما حادثة وإما قديمة، والأقسام كلها باطلة. فلم يَبْقَ إلا أن يكون عالمًا لذاته، على ما نقوله»(٤٩). وقد حَمَلَ المعتزلة الآيات التي توهم الجسمية أو الجهة على الآيات التي تفيد التنزيه المطلق، فحملوا مثل قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ﴾ [الفتح: ١٠] و﴿وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٞ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٞۚ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [الزخرف: ٨٤] ونحوهما من الآيات على مثل قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وجعلُ التوحيد أصلًا من أصول المعتزلة، بل أهمّ أصولهم، كان بسبب ما ذهبوا إليه في مسألة الصفات من الاستمساك بآيات التنزيه وحمل الآيات الأخرى عليها، وتأويلها تأويلًا يتفق مع مقتضى آيات التنزيه، الذي هو محل إجماع المسلمين كافة؛ ولم يُقنعهم الإيمان الإجمالي بالآيات المتشابهة، لأن العقل لا يقنع بالغموض وله حق الشرح والتأويل والتوفيق بين الآيات(٥٠). وقد كان سلف الأمة، قبل نبوغ المعتزلة، لا يخوضون في هذه المسائل، وكانوا يُمِرُّون آيات الصفات كما أوردها القرآن الكريم(٥١). ومن المأثور عن الإمام مالك بن أنس أنه سئل عن كيفية استواء الرحمن على العرش، من قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] فسكت ساعة، ثم أجابه ـ أي السائل ـ بقوله «سألت عن غير مجهول، وتكلّمت في غير

---

(٤٨) الأشعري، مقالات الإسلاميين، السابق، ص١٦٤ ـ ٢٠٢ وفيه تلخيص جيد لجميع كلام المعتزلة في الصفات.

(٤٩) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٨٣.

(٥٠) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص٢٢.

(٥١) قال الوليد بن مسلم: سألت مالك بن أنس وسفيان الثوري والليث بن سعد عن الأخبار التي جاءت في الصفات، فقالوا: «أمِرّوها كما جاءت بلا كيف». انظر: عبد الغني الدقر، الإمام مالك بن أنس، ط ٣ (دمشق: دار القلم، ١٩٩٨)، ص٢٩٢.

معقول، ولا أراك إلا امرأ سوء. أخرجوه». وفي جوابه، مرة أخرى، عن المسألة نفسها، قال: «الكيف منه غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وأظنك صاحب بدعة»، وأمر به فأخرج[٥٢].

والحق أن التوحيد والتنزيه هما عقيدة أهل الإسلام كافة، لا يكون مسلمًا من لا يؤمن بأنه «لا إله إلا الله» أو من لم يعتقد أنه سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾. غاية الأمر أن المعتزلة استغرقهم النظر الفلسفي إلى الصفات السالبة، أو صفات النفي، التي أثبتها القرآن والسنة لله تعالى فكانت غايتهم مصروفة إلى نفي كل ما يمكن أن يؤدي إلى المشابهة ـ أو توهمها ـ بين الله سبحانه وبين خلقه «لا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال وتُصُوِّر بالوهم فغير مشبه له... ليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء»[٥٣].

وقد دافع عن منهج المعتزلة، سالف البيان، الأستاذ أحمد أمين رحمه الله فقال: «إنهم حللوا التنزيه تحليلًا فلسفيًا بما أبانوا من صفات السلوب، وأوضحوا معنى التوحيد في جلاء كما يدل عليه العقل، وشرحوا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ أقصى شرح وأعمقه»[٥٤].

والصحيح أن الإيمان بتوحيد الله تعالى، وتنزيهه لا يحتاج إلى ذلك الذي خاض فيه المعتزلة أصلًا. وجهدهم الفلسفي مقدَّرٌ لكنه ليس ضروريًا، ولا هو حاجي، في تقرير حقيقة التوحيد. ويكفي المؤمن قول الله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص٢٩٢.

(٥٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، السابق، ص١٥٥؛ أبو القاسم البلخي، السابق، ص٦٣. والجملة الأخيرة من كلام الأشعري مرادها نفي ما يقوله المسيحيون من أن عيسى، عليه السلام، هو ابن الله، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

(٥٤) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص٢٤.

﴿ٱلۡمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥] وقوله سبحانه: ﴿وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ يَهۡدِ قَلۡبَهُۥۚ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [التغابن: ١١].

وقد أغرق المعتزلة في مسألة الصفات، حتى قيل عنهم إنهم ينفون صفات الله تعالى. ذلك أنهم، وقد فسروا التوحيد على النحو الذي ذكرناه، دعاهم منطقهم إلى القول بأن ذات الله وصفاته شيء واحد، فالله حيٌّ عالم قادر بذاته، لا بعلم ولا بقدرة ولا حياة زائدة على ذاته؛ لأنه لو قيل بذلك لكان هناك صفة هي الحياة أو العلم أو القدرة، وموصوف هو الله تعالى، وهذا يصدق على الأجسام وهو سبحانه منزه عن الجسمية. ولو قلنا إن هذه الصفات الزائدة عن الذات ـ عند مخالفيهم ـ قديمة لزم القول بتعدد القدماء، أي تعدد الآلهة، وهو ينافي الإيمان بالوحدانية الذي هو أساس الإسلام(٥٥).

قضيتان في فكر المعتزلة

وقد أدى إغراق المعتزلة في مسألة الصفات إلى إثارة قضيتين دار حولهما قدر كبير من الجدل في الفكر الإسلامي. **القضية الأولى** هي قضية رؤية الله تعالى في الآخرة، **والثانية** هي قضية خلق القرآن.

رؤية الله تعالى في الآخرة

الخلاف في مسألة الرؤية قائم بين المعتزلة والأشاعرة، دون غيرهم ممن يقولون إن الله ـ سبحانه ـ جسم، وأنه لو لم يكن جسمًا لما صح أن يرى. يقول القاضي عبد الجبار: «ونحن نسلِّم لهم أن الله تعالى لو كان جسمًا لصح أن يرى، والكلام معهم في هذه المسألة لغو»(٥٦).

وقد استدل المعتزلة على عدم إمكان رؤية الله تعالى في الآخرة بقوله سبحانه: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]. قالوا إن الإدراك إذا اقترن بالبصر لا يحتمل إلا معنى الرؤية بالعين، وقد نفى الله عن نفسه إدراك البصر له. وشرحوا ذلك بأن كلمة

---

(٥٥) أبو الحسن الأشعري، السابق، ص١٦٥ وما يليها؛ أحمد أمين، السابق، ص٢٩ ـ ٣٠.

(٥٦) عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٢٣٣؛ البلخي، السابق، ص٦٣، وهو يقرر أن «شيئًا من الحواس لا يدركه [أي رب العالمين] في دنيا ولا آخرة»، ويجعل ذلك جزءًا من أجزاء معنى التوحيد الذي أجمعت عليه المعتزلة.

الإدراك من الألفاظ المشتركة، يقول العرب: أدرك الغلام أي بلغ الحُلُم، وأدرك الثَّمَرُ أي نضج وأينع، فإذا قُرِن الإدراك بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية بالعين وهو ما تنفيه الآية الكريمة.

وأولوا قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣] بأن النظر ليس بمعنى الرؤية، لأنك تقول: نظرت إلى الهلال فلم أره، فلو كان النظر بمعنى الرؤية لكان معنى هذا الكلام: رأيت... لم أرَ. وهذا عبث. والعرب يجعلون الرؤية غاية (= نتيجة) للنظر، فيقولون: نظرت حتى رأيت، ويقولون: نظرت فرأيت. فلو كان النظر والرؤية معناهما واحدًا لكان مؤداه جعل الشيء غايةً لنفسه أو نتيجة لنفسه، وهذا الكلام لا يستقيم في اللسان العربي.

والعرب ينوّعون في وصف النظر فيقولون: نظرت نظر راضٍ، ونظر غضبان، ونظر شَزْر (أي مُعْرضًا أو غضبان أو مستهينًا)[٥٧] ولو كان النظر هو الرؤية لما أمكن تنويع وصفه. واستدلوا على صحة مذهبهم بقوله تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ١٩٨]، فأثبت القرآن الكريم النظر ونفى الرؤية، في سياق واحد[٥٨].

وأوّل المعتزلة الآيات التي يدل ظاهرها على إمكان الرؤية تأويلًا يصرف معناها عن هذا الظاهر. فقالوا إن قول القرآن الكريم، على لسان موسى: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]، إنما يحكي ما طلبه قومه منه، ولم يكن سؤالًا من عند نفسه، واستدلوا على صحة ذلك بقول الله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ۚ ثُمَّ ٱتَّخَذُوا۟ ٱلْعِجْلَ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَعَفَوْنَا عَن ذَٰلِكَ ۚ وَءَاتَيْنَا مُوسَىٰ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ١٥٣] وبقول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: ٥٥]. قالوا: فصرَّح القرآن الكريم بأن قوم موسى هم الذين كانوا يطلبون

---

(٥٧) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط.

(٥٨) البلخي، السابق، ص٦٣؛ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، السابق، ص١٥٨؛ وله أيضًا شرح الأصول الخمسة، ص٢٣٢ وما يليها.

رؤية الله تعالى، وليس موسى ﷺ، فليس في الآية دليل على إمكان الرؤية ولا جوازها لأن الكلام فيها ليس كلام النبي (موسى) ولكنه كلام قومه(٥٩). ويصح أن يقال إن التعقيب القرآني في آية سورة البقرة ﴿فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [البقرة: ٥٥]، دليل على أنهم طلبوا ما يستحق العقوبة، ولو كانت الرؤية جائزة أو ممكنة لما عوقبوا على طلبهم إياها(٦٠).

ونَفَوْا إجماع الصحابة على رؤية الله تعالى ـ الذي ادعاه خصومهم ـ مستدلين بحديث عائشة المتفق عليه(٦١)، أنها قالت لمسروق إذ سألها عن رؤية النبي (ﷺ) ربه في المعراج: «لقد قفَّ شعري مما قلت، أين أنت من ثلاث من حدثكهن فقد كذب: من حدثك أن محمدًا (ﷺ) رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] و﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١]. ومن حدثك أنه يعلم ما في غد فقد كذب، ثم قرأت: ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا﴾ [لقمان: ٣٤]. ومن حدثك أنه كتم فقد كذب، ثم قرأت: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: ٦٧].

ومع اتفاق المعتزلة على نفي إمكان الرؤية بالبصر، فإنهم اختلفوا في شأن الرؤية بالقلب فقال فريق منهم ـ أو أكثرهم ـ إننا نرى الله بالقلوب بمعنى نعلمه ونعرفه بقلوبنا. وقال فريق آخر إن الله لا يرى لا بالأبصار ولا بالقلوب(٦٢). وردوا ظاهر الحديث المتفق عليه الذي فيه أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة كرؤية البدر «لا يضامون في رؤيته»(٦٣) بأنه حديث آحاد

---

(٥٩) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٢٦١ وما يليها.

(٦٠) ويذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الصاعقة لم تكن عقوبة وإنما كانت امتحانًا وابتلاءً كما امتحن الله غيره من الأنبياء، انظر: المصدر نفسه، ص٢٦٤.

(٦١) البخاري، رقم (٤٨٥٥) واللفظ له؛ ومسلم (١٧٧). ومسروق هو ابن الأجدع الهمداني، من كبار التابعين توفي سنة ٦٢ أو ٦٣هـ.

(٦٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، السابق، ص١٥٧؛ والبلخي، السابق، ص٦٣.

(٦٣) من رواية أبي هريرة (رضي الله عنه) البخاري (٧٤٣٧) ومسلم (١٨٢).

يقبل في العمل ولا يقبل في العقيدة، لأنه لا يقتضي العلم اليقيني، والمسألة محل البحث سبيلها القطع واليقين[٦٤] واستدلوا على صحة مذهبهم بقول النبي (ﷺ) لمن سأله عن رؤية ربه في المعراج: «نور أنّى أراه؟»[٦٥].

ولا يفوت دارس هذه المسألة أن الآيات الخاصة بحوار قوم موسىٰ معه وطلبهم رؤية الله تعالى، وأن حديث السيدة عائشة جوابًا على سؤال مسروق، وحديث أبي ذر في صحيح مسلم، كل ذلك يتعلق بنفي الرؤية في الدنيا. أما الرؤية التي تشير إليها الآيات والأحاديث فهي الرؤية في الآخرة.

وكان الذي دعا المعتزلة إلى الكلام ـ على النحو السالف ذكره ـ في هذه المسألة هو الرد على المجسمة سواء منهم الذين قالوا: إن لله جسمًا كالأجسام البشرية، والذين قالوا: إن لله جسمًا لا كالأجسام[٦٦]. **فذهبوا، في سبيل تحقيق التنزيه في أعلى صوره، ونفي التشبيه، ولو في أدنى صوره، ذلك المذهب الذي ذكرناه، ومن كان هذا قصده فأجره على الله وأمره إليه سبحانه.**

خلق القرآن

يقول عبد القاهر البغدادي إن الذي «يجمع المعتزلة أمور منها نفيها عن الله ﷻ صفاته الأزلية... وزادوا على هذا بقولهم إن الله تعالى لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة... ومنها اتفاقهم على القول **بحدوث كلام الله ﷻ وحدوث أمره ونهيه وخبره، وكلهم يزعمون أن كلام الله ﷻ حادث، وأكثرهم اليوم يسمونه مخلوقًا»**[٦٧].

وينقل أبو الحسن الأشعري اتفاق المعتزلة على القول بخلق القرآن، ويذكر ـ مع هذا الاتفاق ـ أنهم يختلفون في تفصيل هذه المقولة على ستة آراء لا يعنينا الوقوف عليها لأنها لا أثر لها في الفكرة الأصلية[٦٨].

---

(٦٤) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٢٦٩؛ وله: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، السابق، ص١٥٨.

(٦٥) صحيح مسلم، عن أبي ذر ﷺ (١٨٧). وراجع الفيومي، تاريخ الفرق الإسلامية الديني والسياسي (المعتزلة)، ج٤ ص٧٦؛ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، السابق، ص١٥٨.

(٦٦) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٢٧٣؛ وأحمد أمين، ضحى الإسلام، ص٦٨.

(٦٧) عبد القاهر البغدادي، الفَرْقُ بين الفِرَق، ص٩٣ ـ ٩٤. وغير خافٍ أن تعبير (اليوم) مراد به زمن عبد القاهر البغدادي.

(٦٨) الأشعري، مقالات الإسلاميين، السابق، ص١٩٠ ـ ١٩٤.

ومسألة خلق القرآن فرع من مسألة اعتبار صفة الكلام لله تعالى صفة ذاتية قديمة، كالحياة والعلم والقدرة، أم أنها صفة من صفات الأفعال التي يتصف بها الله تعالى عند حدوث الفعل المختصة به، فيكون الكلام صفة حادثة وبالتالي يكون القرآن الكريم حادثًا أو مخلوقًا. ومذهب المعتزلة، في هذه المسألة، أثر مباشر لنفيهم كون صفة الكلام من صفات الله القديمة، أو من صفات الذات، والغرض من هذا النفي هو منع تعدد القدماء[٦٩].

قالوا إن الله تبارك وتعالى خلق القرآن أولًا في اللوح المحفوظ، ثم خلقه في قلب الرسول (ﷺ)، ثم يخلقه في المصاحف التي نكتبه فيها ونتلوه منها، ثم يخلقه فيمن يحفظه أو يتلوه من العباد. وهذا الإصرار على هذه المسألة سببه محاولة تنزيه الله تعالى عن أن يكون هناك قديم سواه. فصفة الكلام حادثة مخلوقة، يخلقها الله سبحانه لنفسه، وليست صفة قديمة أزلية تشارك الله تعالى في أزليته[٧٠]. والاعتقاد بقدم صفة الكلام (= أزليتها) أو بقدم القرآن هو ـ عند المعتزلة ـ شرك بالله تعالى، لأن القدم لا يصح أن يكون إلا لذات الله وحده[٧١].

واستدل المعتزلة ـ من جهة العقل ـ على أن القرآن مخلوق بأن فيه أمرًا ونهيًا، ووعدًا ووعيدًا، وخبرًا واستخبارًا، ولكل أمر من هذه الأمور حقيقة تختلف عن حقيقة الآخر، فالوعد يكون بأمر حسنٍ أو خيرٍ يصيب الموعود، والوعيد ضد ذلك أو عكسه، والأمر طلب الفعل، والنهي طلب عدم الفعل أو الكف، والخبر إعلامُ ما لم يكن معلومًا، والاستخبار تساؤل واستفسار. وخصائص كل واحد من هذه الأمور متباينة، والقول بأن القرآن قديم يعني قِدم كلام الله تعالى باعتباره صفة له، والواحد (الله ﷻ) لا يمكن أن يتنوع إلى حقائق مختلفة وخصائص متباينة.

واستدلوا أيضًا بأنه لو كان القرآن أزليًا، وهو صفة من صفات الله تعالى، لترتب على ذلك عدة أمور مستحيلة الوقوع، أو التصور.

أول هذه الأمور: أن الكلام الذي لا يوجه إلى أحد (= إلى مُكَلَّمٍ)

---

(٦٩) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص١٤١.
(٧٠) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص٤٧٠.
(٧١) الشكعة، إسلام بلا مذاهب، ص٣٩٨.

مستحيل على الله ﷻ. فلا يجوز تصور توجيه قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ ونظائره إلا إذا كان هناك مأمورون بها. ولم يكن في الأزل مأمورون يخاطبون بمثل هذه الأوامر القرآنية، وقالوا مثل ذلك في النواهي والأخبار.

والأمر الثاني: أن قصص الأنبياء، وكلام الله تعالى عنهم ومعهم، في القرآن الكريم، مختلف (يعْنون اختلاف الألفاظ والصياغة) والكلام لو كان قديمًا يستحيل أن يكون مع كل شخص على نحو مختلف، وعن كل قوم بحالة خاصة بهم، لأن القديم لا يطرأ عليه تغيير ولا اختلاف.

والأمر الثالث: أن الأمة مجمعة ـ قبل ظهور الخلاف ـ على أن القرآن، الذي هو كلام الله، موجود بين أيدينا، مكون من سور وآيات وحروف منتظمة، وكلمات مقروءة مسموعة لها مفتتح ونهاية. وهو معجزة رسول الله (ﷺ) وهو بين أيدينا نقرؤه ونلمسه... وما كان كذلك يستحيل أن يكون صفة لله تعالى، لأنه سبحانه لا يوصف بذلك، فلا بد من أن يكون القرآن الكريم محدثًا مخلوقًا، لا أزليًا قديمًا.

ولم يُعوزِ المعتزلة أن يستدلوا ـ من جهة النقل ـ على دعواهم، فقالوا إن الله تعالى يقول: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]. و(إذ) ظرف زمان ماضٍ، فيكون قول الله، سبحانه، الواقع في ذلك الظرف مختصًا بزمان معين، ولا بد من أن يكون محدثًا لتعلقه بالوقت الذي قيل فيه، لا يسبقه ولا يتأخر عنه[٧٢].

واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء: ٢] وقوله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]. فقالوا إن الله تعالى وصف الذكر ـ والذكر هو القرآن ـ بأنه محدث، وبأنه منزَّل، والمنزَّل لا يكون إلا محدثًا (= مخلوقًا). واحتجوا بقوله تعالى ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ على أنه لو كان قديمًا لما احتاج إلى حافظ يحفظه[٧٣].

---

(٧٢) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص٣٥ .ولم أجد الاستدلال بهذه الآية ـ ونظائرها ـ فيما بين يديَّ من كتب المعتزلة.

(٧٣) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٣١ ـ ٥٣٢؛ الحسين بن بدر الدين، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، تحقيق صديقنا العلامة الدكتور مرتضى بن زيد المَحَطْوري الحسني، ط ٢ (صنعاء: مكتبة بدر، ٢٠٠١)، ص٣٢٠ وما بعدها.

كذلك استدلوا ـ من القرآن الكريم ـ بقوله تعالى: ﴿وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ [الأحقاف: ١٢]. فقالوا: «إن ما كان قَبْلَهُ غَيْرُه فهو محدث بالضرورة؛ وإنما قال ذلك ﷻ ردًا على الكفار وتكذيبًا لهم حيث قالوا: بأنه إفك قديم. ونظام الآية يشهد بذلك قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَآ إِلَيْهِ وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُواْ بِهِۦ فَسَيَقُولُونَ هَٰذَآ إِفْكٌ قَدِيمٌ ۞ وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأحقاف: ١١ ـ ١٢]»(٧٤).

واحتجوا بقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٦].

قالوا إن النبي (ﷺ) مأمور في هذه الآية بإسماع القرآن للمشرك المستجير، والمسموع لا يكون إلا حروفًا وأصواتًا، وهي لا تكون إلا حادثة عند كل نطق يسمع.

وبقوله سبحانه: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦] باعتباره يدل على كون القرآن الكريم حادثًا مخلوقًا. ذلك أن القديم الأزلي لا يكون عرضة للنسخ أو الإنساء(٧٥).

فالله، سبحانه، يخلق كلامه في غيره، فيصل إلى النبي (ﷺ) عن طريق ملك ونحوه، كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾. وقد لخص ذلك كله الإمام الزمخشري في مقدمة تفسيره الكشاف فقال: «الحمد لله الذي أنزل القرآن كلامًا مؤلفًا منظمًا. ونزله بحسب المصالح منجمًا... وأوحاه على قسمين متشابهًا ومحكمًا، وفصله سورًا وسوّره آيات، وميز بينهن بفصول وغايات، وما هي إلا صفات مبتدئ مبتدع، وسمات منشئ مخترع؛ فسبحان من استأثر بالأولية والقدم، ووسم كل شيء سواه بالحدوث عن العدم. أنشأه كتابًا ساطعًا تبيانه، قاطعًا برهانه، وحيًا ناطقًا ببينات

(٧٤) ابن بدر الدين، المصدر نفسه، ص٣٢١ ـ ٣٢٢.

(٧٥) أي جعل النبي (ﷺ) ينسى ما شاء الله أن ينسيه إياه من الآيات.

وحجج، قرآنًا غير ذي عوج...»[٧٦].

ولم يقف المعتزلة في الاستدلال بالمنقول عند آيات القرآن الكريم، التي ذكرنا طرفًا منها، وإنما استدلوا ـ أيضًا ـ بالحديث النبوي، فمن ذلك حديث أبي بن كعب عن النبي (ﷺ) أنه قال: «ما أنزل الله في التوراة ولا في الزبور ولا في الإنجيل ولا في الفرقان مثلَ فاتحة الكتاب، وهي أم القرآن، وهي السبع المثاني، وهي مقسومة بين الله وبين عبده، ولعبده ما سأل»[٧٧]. قال علماء المعتزلة إن: «القديم لا يوصف بالنزول، فثبت أنه محدث؛ وإذا ثبت أنه موجود، وأن لوجوده أولًا (يَعْنون وقت نزوله) فعندنا أنه مخلوق عرفًا وشرعًا، فلا يجوز أن يقال بقدمه؛ إذ هو معجزة لنبينا (ﷺ)»[٧٨].

أرادوا بذلك أن المعجزة «يجب أن تكون من الأفعال الخارقة للعادة، المقارنة لتحدي الرسول بالرسالة، فإنه لو كان المعجز قديمًا أزليًا لم يكن ذلك مختصًا ببعض المخلوقين، دون البعض، إذ القديم لا اختصاص له بواحد دون واحد»[٧٩].

وقد أورد القاضي عبد الجبار الكلام في مسألة خلق القرآن في أثناء حديثه عن الأصل الثاني من أصول المعتزلة (العدل)، بعد بيانه لأنواع النعم التي ينعم الله بها على عباده، فقال: «ووجه اتصاله بباب العدل هو أن القرآن فعل من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح [!] وعلى وجه آخر فيحسن، وباب العدل كلام في أفعاله، وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز[٨٠].

---

(٧٦) جار الله محمود بن عمر بن محمد الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** (بيروت: دار الكتب العملية، ١٩٩٥)، ج ١، ص٦.

(٧٧) حديث صحيح، رواه أحمد (٢١٠٩٤ و٢١٠٩٥)، وانظره، ومصادره الأخرى في المسند، السابق، ج ٣٥، ص١٨. والحديث مروي أيضًا عن أبي هريرة في المسند (٨٦٨٢) و(٩٣٤٥).

(٧٨) ابن بدر الدين، **ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة**، ص٣٢٢؛ القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل** (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠)، ج ١٦ ص١٤٣ وما بعدها لقول المعتزلة في إعجاز القرآن ودلالته على النبوة.

(٧٩) علي بن محمد سيف الدين الآمدي، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق أحمد المهدي، ط ٣ (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٧)، ج ١، ص٣٥٩.

(٨٠) ويلاحظ أنه ناقش المسألة في سياق الحديث عن أفعال الله تعالى لا في سياق الحديث عن صفاته. والحال أن البحث في صفة الكلام لا في فعله!

وأيضًا، فإن له بما كنا فيه من قبل (يعني الحديث عن النِّعم) اتصالًا شديدًا، فإنه من إحدى نعم الله، بل من أعظم النعم، **فإليه يرجع الحلال والحرام، وبه تعرف الشرائع والأحكام»**[٨١].

ثم أضاف بعد كلام: «ومذهبنا في ذلك أن القرآن كلام الله ووحيه، وهو مخلوق محدث، أنزله الله على نبيه ليكون علمًا ودالًا على نبوته، وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس. وإذن هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه، وإن لم يكن محدثًا من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس إليه على الحقيقة، وإن لم يكن محدثًا لها من جهته الآن»[٨٢].

وكون الحديث عن خلق القرآن الكريم، أو قدمه، متعلقًا بأفعال الله تعالى يكاد يكون مصادرة على المطلوب، إذ تقرير أن القرآن «فعل» ليس إلا نتيجة لنفي كون الكلام صفة قديمة له سبحانه. وهذا هو موضع الخلاف بين المعتزلة وغيرهم ممن يثبتون الصفات كلها لا يفرقون فيها بين صفات الذات وصفات الأفعال. وينبغي التنبه هنا إلى عبارة القاضي عبد الجبار عن القرآن الكريم: «... فإليه يرجع الحلال والحرام، وبه تعرف الشرائع والأحكام» فهي قاطعة الدلالة على أن المعتزلة لا يرجعون إلى العقل للتعرف على الحكم، وإنما للوقوف على معنى النص المتضمّن له، وحدود إعماله، ومواطن الاستثناء منه، وأحوال تقييده وإطلاقه، ونحو ذلك مما يقوم به الأصوليون والفقهاء في المذاهب كافة.

ومن هنا قيل بحق: «إن المعتزلة لم يقولوا بحاكم غير الله، كإخوانهم بقية المسلمين، وأن العقل عندهم ليس حاكمًا بإنشاء الحكم، وأن مبلغ سلطان العقل في نظرهم أنه إذا أدرك حسن الفعل أو قبحه أدرك أن لله حكمًا في هذا الفعل يلائم ما فيه من حسن أو قبح، ثم يرتب عليه ثوابًا أو عقابًا حسبما أدركه (أي العقل) من الحكم؛ وأن هذا الإدراك ليس عامًا في

---

(٨١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص٥٢٧.

(٨٢) المصدر نفسه، ص٥٢٨.

جميع الأحكام بل في بعضها فقط...»[٨٣].

* * *

موقف أهل السنة من مسألة خلق القرآن

كان ما سبق هو حاصل قول المعتزلة في مسألة خلق القرآن، وجملة أدلتهم العقلية والنقلية عليها.

وقد ردّ عليهم أهل السنة بقولهم: إن الله تعالى وصف نفسه بصفات من القدرة والعلم والسمع والبصر والكلام، ووصف نفسه بأنه: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾. وبأنه: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾. وبأن أسماء الله تعالى لا يصح أن يقال إنها غير الله، كما قالت المعتزلة والخوارج. وأثبت أهل السنة السمع والبصر لله تعالى، ولم ينفوا ذلك كما فعلت المعتزلة[٨٤]. والقول عند أهل السنة هو وجوب الإيمان بهذه الصفات والأوصاف، كما جاء بها القرآن الكريم، وأن نجريها على ظاهرها، ونمسك عن تأويلها، ونفوّض معانيها إلى الله ﷻ. ويقولون إن القرآن كلام الله غير مخلوق، لا يقال اللفظ بالقرآن مخلوق ولا يقال غير مخلوق، ويرون الكلام في ذلك بدعة. ويقر أهل السنة بأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، ولا يقولون مخلوق ولا غير مخلوق. ويقولون أسماء الله هي الله. وينكرون الجدل والمراء في الدين، والخصومة في القدر، والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل ويتنازعون فيه من دينهم، ويقفون عند التسليم للروايات الصحيحة، ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات، عدلًا عن عدلٍ، حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله (ﷺ)، ولا يقولون كيف ولا لِمَ لأن ذلك بدعة[٨٥]

---

(٨٣) شيخنا العلامة محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، السابق، ص١١٩ ـ ١٢١.

(٨٤) لا مراء في أن نفي المعتزلة قدم الصفات كان عندهم تحقيقًا لمنتهى تنزيه الله تعالى وإطلاق وحدانيته. وهو السبيل الذي قصده مفكرو الإسلام وعلماؤه كافة، كما قال أبو الحسن الأشعري عند وفاته، انظر: أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري (دمشق: مطبعة التوفيق، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م)، ص١٤٩.

(٨٥) الأشعري، مقالات الإسلاميين، السابق، ص٢٩٠ ـ ٢٩٤. والتساؤل الذي ينهى عنه مفكرو أهل السنة والجماعة هو التساؤل عن الكيفية التي قدر الله بها الأشياء والأعمال، وعن العلة التي من أجلها أوجب الاعتقاد على نحو بعينه؛ يقولون في الأولى (كيف؟) وفي الثانية (لم؟). ولكن هذا لا يتضمن حجرًا على العقول ولا منعًا من حرية التفكير، غاية ما فيه أن التصديق بخبر الله تعالى، والإيمان بما أمرنا بالإيمان به، واجبان على كل أحد؛ وما وراء هذين فلا يملك أحد منع التأمل فيه والتكلم عنه.

وهذا هو المنهج الذي مضى عليه الصحابة (ﷺ) فلو كان تأويل هذه النصوص مسوغًا أو محتومًا لأوشك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وهو ما لم يكن، بل انقضى عصرهم، وعصر التابعين دون خوض في هذه المسألة، ولذلك كان حقًا على كل ذي دين أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المُحْدَثين (=المخلوقين)؛ وألا يخوض في تأويل المشكلات، وأن يَكِلَ معناها إلى الله، ويُجري مثل قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] وقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤] وأمثالها على مراد الله بها من غير تأويل ولا خوض في هذا المراد الرباني[٨٦].

«والحاصل أن جميع صفات الله تعالى أزلية عند أهل السنة والجماعة، سواء كانت من صفات الذات كالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر، أو من صفات الفعل كالتكوين والخلق والإيجاد والإحداث والإماتة والإحياء والرزق والإحسان والإعطاء ونحوها»[٨٧].

* * *

فتنة القول بخلق القرآن

ورثت المعتزلة القول بخلق القرآن عن الجعد بن درهم[٨٨]، وجهم بن صفوان[٨٩]، سميت به فرقة الجهمية، والأول كان معلمًا لمروان بن محمد

---

(٨٦) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (إمام الحرمين)، **العقيدة النظامية**، تحقيق محمد زاهد الكوثري (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢)، ص٣٢ ـ ٣٤.

(٨٧) أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي الماتريدي، **التمهيد لقواعد التوحيد**، تحقيق عبد المجيد تركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥)، فقرة ٧٩، ص٧٥. واللامشي من علماء القرنين الخامس والسادس الهجريين، كما حقق ذلك الدكتور عبد المجيد تركي في مقدمته لكتابه (التمهيد...)؛ انظر أيضًا: أبو حامد محمد بن محمد الغزّالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تحقيق عادل العوا (بيروت: مكتبة التراث، ١٩٦٩)، ص١٥٠ وما بعدها.

(٨٨) من طبقة التابعين، وهو صاحب بدعة وضلال. زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلًا، ولا كلَّم موسى تكليمًا: فقتل على الزندقة والإلحاد بواسط (مدينة بالعراق) يوم الأضحى سنة ١١٨هـ. انظر: الذهبي: **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣)، ج ٣، ص٢١٨، الترجمة رقم ٣٦ من تراجم رجال الطبقة الثانية عشرة، و**سير أعلام النبلاء**، تحقيق حسان عبد المنان (بيروت: بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٤)، ج ١، ص١٢٩١، الترجمة رقم ١٣٣٨.

(٨٩) صاحب البدع، أخذ القول بخلق القرآن عن الجعد بن درهم، ونفى رؤية الله تعالى، =

آخر خلفاء بني أمية، وتكلم في الأمر بدمشق فَطُلِبَ ليناقش فيه فهرب إلى العراق ونزل بالكوفة فلقيه جهم بن صفوان وأخذ عنه هذا القول، ثم تبعهما بشر بن غياث المَرِيسي(٩٠).

أما جهم بن صفوان، فقد أعجبه القول بخلق القرآن لأنه يوافق قوله في نفي قدم صفات الله تبارك وتعالى، الذي كان يقوله أصلًا.

وأما بشر المريسي فكان يدعو إلى القول بخلق القرآن أيام هارون الرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣) فقال الرشيد لئن ظفرت به لأقتلنه فتوارى طول حكم الرشيد ثم مات في بغداد سنة ٢١٨هـ.

ولم تُحدِثْ هذه الأقوال الفردية فتنة ولا أثرًا ذا بال في المسيرة الفكرية الإسلامية. ولكن اعتناق المأمون، في آخر سنوات خلافته، سنة ٢١٨هـ للقول بخلق القرآن ومحاولته إرغام العلماء والقضاة والمحدثين والخطباء والوعاظ، وغيرهم من أهل العلم، على القول بذلك ثم اتباع الخليفتين

= وعذاب القبر، والصراط والميزان. وأنكر صفات الله تعالى وقيل كان يبطن الزندقة. وقد قتل سنة ١٢٨هـ، قيل في القتال بين الحارث بن سريج الخارجي، وكان جهم من رجاله المقربين، وبين نصر بن سيّار والي خراسان، وقيل بل أُسِرَ جهمٌ وأخذه سَلْم بن أحوز والي نصر بن سيار على.مرو، فقتله على الزندقة. قال الذهبي: الضال المبتدع، رأس الجهمية هلك في زمن صغار التابعين. انظر: سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، السابق، ج ١١، ص٣٦٠ ـ ٣٦٥؛ الذهبي: **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، ج ١، ص٣٩٠، الترجمة رقم ١٥٠٨، **وتاريخ الإسلام**، السابق، ج ٣، ص٣٨٩، الترجمة رقم ٥٢ من تراجم رجال الطبقة الثالثة عشرة؛ وفيه أنه كان ذا أدب ونظر وذكاء وفكر وجدال ومراء(!)

(٩٠) من أعيان أصحاب الرأي، أخذ الفقه عن أبي يوسف القاضي، إلا أنه اشتغل بالكلام، وقال بخلق القرآن، وحكي عنه أقوال شنيعة، ومذاهب مستنكرة، أساء أهل العلم قولهم فيه بسببها، وكفره أكثرهم لأجلها. واتهم بالزندقة والكفر. ومات سنة ٢١٨هـ وقد قارب الثمانين قال الذهبي: هو بشر الشر، وبشر الحافي بشر الخير، كما أن أحمد بن حنبل أحمد السنة، وأحمد بن أبي دؤاد أحمد البدعة. انظر: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد، أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣هـ**، تحقيق أخينا العلامة بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١)، ج ٧، ص٥٣١، الترجمة رقم ٣٤٦٩؛ والذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج ٥، ص٢٨٣، الترجمة رقم ٥٣ من تراجم رجال الطبقة الثانية والعشرين؛ وقال فيه في **ميزان الاعتدال**، الترجمة رقم ١١٥٦، ضالٌ لا ينبغي أن يروى عنه ولا كرامة. وقال فيه في **سير أعلام النبلاء**، الترجمة رقم ١١٩٢: من كبار الفقهاء... غلب عليه الكلام، وانسلخ من الورع والتقوى (!) وله ترجمة في: ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأبناء الزمان**، ج ١، ص٢٦٩، الترجمة رقم ١١٥؛ وفي: عبد القادر القرشي، **الجواهر المضية في تراجم الحنفية**، تحقيق عبد الفتاح الحلو (بيروت: مؤسسة الرسالة؛ الرياض: دار هجر، ١٩٩٣)، ج ١، ص٤٤٧، الترجمة رقم ٣٧٠.

بعده، المعتصم والواثق، لمنهجه حوّل المسألة من مسألة دينية عقدية إلى مسألة سياسية يقول بها الموالون، أو إن شئت فإن من قال بها عُدَّ مواليًا للحكومة العباسية، ويرفضها ويأباها المعارضون لها، وإن شئت قلت إن من رفضها وأبى الإقرار بها عُدَّ معارضًا لتلك الحكومة(!!)

ثم تولى المتوكل الخلافة في سنة ٢٣٢هـ، ولم يكن متحمسًا للقول بخلق القرآن، ونهى عن القول به في سنة ٢٣٤هـ.

فأمرُ خلقِ القرآن بدأ في أواخر أيام الدولة الأموية (٢١٨هـ)؛ وظلت هذه المسألة تنمو ويدور حولها الجدل وتتسع فيها المناظرة إلى أن اتخذها المأمون دينًا رسميًا للدولة (!!) وانتهت تمامًا في عهد المتوكل (٢٣٤هـ).

وسر ذلك أن المأمون كان مثقفًا، وواسع الاطلاع، شغوفًا بالمناظرة والبحث مع العلماء، وكان قصره مجمعًا للعلماء في كل فن وهو مشارك لهم أو مستفيد منهم. ولأنه كان حرَّ الرأي فقد قرَّب المعتزلة منه وأصبحوا ذوي النفوذ في قصره وفي عهده، وكان من أبرزهم أحمد بن أبي دؤاد[٩١].

وتذهب الروايات إلى أن المأمون كان يقول بهذا القول من قبل لكنه لم يكن يجهر به بل يتداوله مع خاصته[٩٢]، ثم أعلنه سنة ٢١٢هـ دون أن يجبر الناس عليه، ثم اتخذه مذهبًا ملزمًا للناس سنة ٢١٨هـ وذلك في كتاب طويل كتبه إلى والي بغداد[٩٣]، إسحاق بن إبراهيم بن مصعب، قال فيه بعد أن وصف مخالفيه بأوصاف سوء: «**فاجمع من بحضرتك من القضاة واقرأ عليهم**

---

(٩١) الذي كان من أقرب الناس إليه ثم ولى قضاء القضاة للمعتصم ثم للواثق. وكان موصوفًا بالجود والسخاء، وحسن الخلق ووفور الأدب، غير أنه انتحل مذهب جهم بن صفوان، وامْتُحن العلماء والقراء والمحدثون وغيرهم في عهده بخلق القرآن، وهو الذي امتحن الإمام أحمد بن حنبل في خلق القرآن؛ وقد سئل عنه أحمد فقال «كافر بالله العظيم». وقد أسند ابن أبي دؤاد الحديث عن جماعة، فأسقط المحدثون حديثه لما أحدث من خلق القرآن؛ وصفه الذهبي بأنه «عدو أحمد بن حنبل. كان داعية لخلق القرآن، له كرم وسخاء وأدب وافر ومكارم». ترجمته في: الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج ٥، ص٢٣٣، رقم ٢٠٩٥؛ سبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، ج ١٥، ص٧٤؛ ابن خلكان، **وفيات الأعيان وأبناء الزمان**، ج ١، ص٣٢؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص١٩٦، رقم ٧١.

(٩٢) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ج ٣، ص٢٦٦.

(٩٣) الطبري، **تاريخ الطبري**: السابق،، ص١٨١٣ و١٨٢١.

كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، وابدأ بامتحانهم فيما يقولون، وتكشيفهم عما يعتقدون في خلق الله القرآن وإحداثه، وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله ولا واثق فيما قلده الله واستحفظه من أمور رعيته بمن لا يوثق بدينه، وخلوص توحيده ويقينه، فإذا أقروا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه وكانوا على سبيل الهدى والنجاة فمرهم... بترك إثبات شهادة من لم يقر أنه مخلوق محدث واكتب إلى أمير المؤمنين بما يكون»[٩٤]، وأرسلت نسخ الكتاب إلى سائر الأمصار الإسلامية.

وكتب المأمون إلى والي بغداد أن يشخص إليه سبعة من كبار المحدثين هم: محمد بن سعد كاتب الواقدي، وأبو مسلم عبد الرحمن بن يونس، ويحيى بن معِين، وزهير بن حرب أبو خثيمة، وإسماعيل بن داود، وإسماعيل بن أبي مسعود، وأحمد بن الدَّوْرقي، ظن المأمون أنه لو واجههم أجابوه إلى القول بخلق القرآن وأن الناس سوف يتبعونهم. وصدق ظنه في الأولى وخاب في الثانية. فإن الناس اتبعوا أحمد بن حنبل الذي قال عن هؤلاء: «لو كانوا صبروا وقاموا لله لكان انقطع الأمر، وحَذِرَهم الرجل (يعني المأمون)، لكن لما أجابوا ـ وهم عين البلد ـ اجترأ على غيرهم» وكان أحمد إذا ذكرهم اغتم وقال: «هم أول من ثَلَموا هذه الثُلمة».

ولم يولِّ المأمون عملًا، أيًا كان، لمن لا يقول بخلق القرآن، ثم أراد حمل الناس، من أهل العلم خاصة، على ذلك ولو لم يكونوا يتولون له عملًا (!!)

وتكرر امتحان والي بغداد ـ بأمر المأمون ـ للعلماء أربع مرات، وفي المرة الرابعة لم يبق على القول بأنه غير مخلوق إلا أحمد بن حنبل وسجادة[٩٥] والقواريري[٩٦] ومحمد بن نوح[٩٧] فشدوا في الحديد فلما

---

(٩٤) الطبري، الموضع السابق؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، السابق، ص٩٤٢ وما بعدها. وقد كان ذلك في ربيع الأول سنة ٢١٨هـ قبل موت المأمون بنحو أربعة شهور إذ توفي في رجب سنة ٢١٨هـ.

(٩٥) سجّادة هو الحسن بن حماد بن كسَيب الحضرمي البغدادي، توفي في رجب سنة ٢٤١هـ، كان من جلة العلماء وثقاتهم في زمانه، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، الترجمة رقم ١٥٣٥، ج ١، ص١٤٠٢.

(٩٦) القواريري هو عبيد الله بن عمر بن ميسرة الجشمي (مولاهم) الإمام الحافظ محدث الإسلام، توفي في ذي الحجة سنة ٢٣٥؛ انظر: المصدر نفسه، الترجمة رقم ٣٦٤٧، ج ٢، ص٢٦٣٠.

(٩٧) محمد بن نوح الجنديسابوري الفارسي، إمام حافظ ثبت، توفي في ذي القعدة سنة ٢٣١هـ؛ انظر: المصدر نفسه، الترجمة رقم ٥٩٢٠، ج ٣، ص٣٧٣٩.

أصبحوا امتحنهم إسحاق بن إبراهيم مرة ثالثة، فأجاب سَجَّادة فأطلقه، وبعد يوم آخر أجاب القواريري فأطلقه. وبقي أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح فأرسلهما موثقين بالحديد إلى المأمون في طرسوس. ومات المأمون قبل وصولهم إليه، ومات محمد بن نوح في قيوده في طريق العودة إلى بغداد ففكوا وثاقه وصلى عليه أحمد بن حنبل، وتركزت زعامة المعارضة ـ منذئذٍ ـ في الإمام أحمد.

وكان يقول: «إذا أجاب العالم تقية، والجاهل يجهل، فمتى يتبين الحق»؟! فلما ذُكِرَتْ له الأحاديث في إنقاذ النفس قال لهم: فما تقولون فيما روى خباب «إن من كان قبلكم كان أحدهم ينشر بالمناشير ثم لا يصده ذلك عن دينه»[٩٨]؟! فيئسوا منه. وفي عهد المعتصم (ت. ٢٢٧هـ) أمر به فضرب بالسياط وعذب حتى سال الدم منه وتعددت جروحه. وظل حبيسًا من آخر عهد المأمون إلى أن أطلقه المعتصم سنة ٢٢٠، وكانت مدة حبس الإمام أحمد ٢٨ شهرًا.

وقال المعتصم حين أطلق أحمد بن حنبل «لو لم أفعل ذلك لوقع شر عظيم لا أقدر على دفعه». قالوا: «أُطلق أحمد بعد أن اجتمع الناس وضجوا حتى خاف السلطان»!!

وأمر الواثق (ت. ٢٣٢هـ) ألا يساكنه أحمد بأرض فاختفى حتى وفاة الواثق، وفي أيام الواثق مات يوسف بن يحيى البويطي صاحب الشافعي الذي قال: لئن أدخلت على الواثق لأصدقنه أو لأموتن في حديدي هذا، حتى يأتي أقوام يعلمون أنه قد مات في هذا الشأن قوم في حديدهم. فحمل إلى بغداد ومات في سجنها وهو مكبل بأصفاده سنة ٢٣١هـ[٩٩]. وتوفي أحمد بن حنبل سنة ٢٤١هـ في ثاني عشر ربيع الأول[١٠٠].

---

(٩٨) حديث خباب أخرجه البخاري بألفاظ متقاربة، الصحيح، بأرقام: ٣٦١٢ و٣٨٥٢ و٦٩٤٣.

(٩٩) السبكي، طبقات الشافعية، السابق، ج ٢، ص١٦٢. وكان البويطي يقول: إنما خلق الله الخلق بكن، فإن كانت مخلوقة فكأن مخلوقًا خُلق بمخلوق(!) والله يقول بعد فناء الخلق: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾ [غافر: ١٦] ولا مجيب ولا داعي، فيقول الله تعالى: ﴿لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦] فلو كان مخلوقًا مجيبًا لفني حتى لا يجيب، ص١٦٤ من المصدر نفسه.

(١٠٠) راجع فيما سلف كله: ترجمة أحمد بن حنبل في: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، =

وفي وصف جنازة أحمد، قال عبد الوهاب الدراق: ما بلغنا أن جمعًا في الجاهلية والإسلام كان مثله، صلى عليه نحو مليون وثمانمئة ألف سوى من كان في السفن (أي في النهر) وكان على سور بغداد نحو ستين ألف امرأة[١٠١].

كره الناس المعتزلة لاحتضان الحكومة لهم، وأحبوا المتوكل، وقد كان ظالمًا، لأنه رفع المحنة عن الناس وسمح للعلماء بالحديث والتعليم ولو كانوا مخالفين!![١٠٢]

* * *

هذه خلاصة موجزة لمسألة خلق القرآن، وأدلة المعتزلة عليها، وإنكار أهل السنة لها، وتفنيدهم أدلتها. ولو أن الأمر بقي نظريًا محضًا لهان فيه الخطب، ولكن الشر المتفاقم الذي ترتب على تحول الموضوع من الحوار العلمي الكلامي إلى عقيدة تحمل الدولة الناسَ عليها بالقوة، ويُقتل في سبيلها صفوة من علماء الأمة، ويسجنون ويعذبون، ويمنعون من التعليم والفتيا، هو الذي ترك في تاريخ الإسلام أثرًا سيئًا يلصق بالمعتزلة، وهم كانوا أغنى الناس عنه، ولم يفيدوا ـ ولا من آزرهم من الحكام ـ منه شيئًا قط.

ولم يكن الذي أخرج الإمام أحمد من هذه المحنة، إمامًا لأهل السنة

= ج ٦، ص٩٠ الترجمة رقم ٢٥٨٦؛ الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج ١، ص٩٢١، الترجمة ٦٦٥؛ تاريخ الإسلام، ج ٥، ص١٠١٠، الترجمة رقم ٣٥ من تراجم الطبقة الخامسة والعشرين؛ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠)، ج ٩، ص١٦١ ـ ٢٣٣، الترجمة رقم ٤٤٥؛ السبكي، المصدر السابق، ج ٢، ص٢٧ ـ ٦٣، الترجمة رقم ٧؛ عبد الحليم الجندي، أحمد بن حنبل: إمام أهل السنة (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٠)، ص٤١٣ ـ ٤٧٣ وبخاصة ص٤٣٧ و٤٧١؛ وانظر ما نقله أحمد أمين عن مسألة خلق القرآن.

(١٠١) ابن تيمية، الفتاوى، ج ٤، ص١١؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١١، ص٣٣٩، حيث ذكر عددًا من الروايات عن تقدير عدد من حضر جنازته أكبرها الذي في المتن وأقلها نحو سبعمئة ألف. وقد كان هذا مصداق قول أحمد بن حنبل: «قولوا لأهل البدع: بيننا وبينكم يوم الجنائز». أوردها الذهبي في السير (ج ١١، ص٣٤٠)، وأبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تاريخ ابن كثير، ج١٠ ص٣٤٢ فقال: «صدق الله قول أحمد هذا»، هامش الموضع نفسه من سير أعلام النبلاء.

(١٠٢) المصادر السابقة في ترجمة الإمام أحمد.

وناطقًا باسم السلف الصالح كون هذه المسألة متصلة بأصل من أصول الدين فحسب، بل كان الذي صنع هذه المكانة للإمام أحمد أن المسألة كانت ـ في الجانب الأكبر والأهم منها ـ مسألة سياسية تتعلق بالسلطان ومدى حقه في إكراه الناس، والعلماء بخاصة، على اعتناق آرائه المتعلقة بالدين والفقه فيه والشريعة المبنية عليه. كان المأمون، ومن بعده المعتصم والواثق، يريدون أن ينتزعوا من يد العلماء والفقهاء والمحدثين إمامة الدين كما انتزعوا بالملك العضوض إمامة الدنيا. وقد فهم هذا المراد أحمد بن حنبل ومن اختار سبيله من العلماء. **فكان هؤلاء يدافعون عن حق الأمة في اتباع علمائها وفقهائها وأهل الفتوى فيها ضد محاولة الخلفاء جمع السيطرة الدينية والسياسية جميعًا لهم.** وكان موقف الإمام أحمد ومعاصريه من أئمة السنة هو الإنكار التام، والرفض المطلق لأي حق للدولة في التدخل في شؤون العقيدة أو الشريعة. وبعبارة أوضح كان أحمد ونظراؤه يرون أنه لا سيادة للدولة وأصحابها في مجال الشريعة والفقه، إنما السيادة هنا للأمة التي تختار أئمتها الذين تقلدهم قيادة الرأي فيها، وتقبل قولهم فيما يجوز وما لا يجوز من أمور الحلال والحرام. وليس على الخليفة وأعوانه ـ الدولة ـ إلا الوقوف عند حدود الله كما يبينها هؤلاء العلماء الثقات.

وقد كان هذا المعنى واضحًا كل الوضوح عند الناس/الأمة، الذين رفعوا أحمد بن حنبل إلى مكان لم يرفعوا إلى مثله فقيهًا أو محدثًا قبله ولا بعده. وهذا الموقف يبين أن الأمة ليست بالجهل الذي يصورها عليه بعض المتعالمين، بل هي عرفت الحق، ووقفت معه، وميّزت بين من يخلصون القول والعمل عن بصيرة نافذة ورؤية واعية، ومن أحسنوا فهم العلم وجمع أدلته ومسائله ولكنهم لم ينجحوا في اختبار الثبات على الحق والدفاع عنه[١٠٣].

ومن أجمل ما يلخص هذا الأمر قول أستاذنا العلامة المستشار عبد الحليم الجندي: «إن ضجة القائلين بخلق القرآن كانت صدى لخلافات منهجية ضخمها تدخل السياسة وأسكتها الموقف العظيم لأحمد بن حنبل

---

(١٠٣) حسين مؤنس، تاريخ موجز للفكر العربي (القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩٦)، ص٢١٧ وما بعدها. وهو فصل نفيس جدًا فلا تفوتك قراءته.

ومن سار سيرته. وإن منطق المعتزلة وقهرهم الناس عليه يجعل القرآن محل جدل مستمر. يفرض فيه رأي بالجدل أو بالقوة وينفيه الجدل والقوة، فتنفتح أبواب المراء. وهو خطر تسد الذرائع إليه في كل المذاهب، وإن المحاولة العقيمة التي قام بها المعتزلة في هذا الصدد لم تكن فيها فائدة في العقيدة أو في عمل صالح، بل كانت رياضة جدلية فيها تشقيق كلام وتشكيك فكر وتقسيم وحدة.

ثم كانت سيرة الذين نذروا أنفسهم لفرضها مانعًا من قبولها. يقول أبو حيان التوحيدي في المتكلمين: إن الطريق التي لزموها وسلكوها لا تفضي بهم إلا إلى الشك والارتياب، لأن الدين لم يأت بكَمْ ولا كَيْف في كل باب؛ ويقول كان لأصحاب الحديث، أنصار الأثر، مزية على أصحاب الكلام. والقلب الخالي من الشبهة أسلم من الصدر المحشو بالشك والريبة، ولم يأت الجدل بخير قط. يتكلم أحدهم (المتكلمين) في مئة مسألة ويورد مئة حجة ثم لا ترى عنده قلبًا خشوعًا، ولا رقة، ولا تقوى، ولا دمعة»[104].

* * *

الأصل الثاني: العدل

أراد المعتزلة بتقريرهم أصلهم الأول: **التوحيد**، تنزيه الله تعالى عن أن يكون معه نظير، أو له شريك أو شبيه، ومضوا في ذلك إلى غاية بعيدة قادتهم إلى التفرقة بين صفات الله تعالى وذاته، وما ترتب على ذلك من تأويل للصفات التي نطق بها القرآن الكريم، كالسمع والبصر والإرادة، تأويلًا يرمي إلى تأكيد استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، لأن من أثبت معنىً وصفة قديمة فقد أثبت إلهين[105](!)

وأرادوا بأصلهم الثاني: العدل، تقرير حرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله التي يستحق على الحسن منها الثواب، وعلى القبيح منها العقاب.

---

(١٠٤) نقلًا عن: الجندي، أحمد بن حنبل: إمام أهل السنة، ص٤٢٤.

(١٠٥) الشهرستاني، الملل والنحل، على هامش الفصل لابن حزم، السابق، ج ١، ص٦٩؛ النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص٤٢٦.

وعرفوه بمثل قولهم: «إن الله، سبحانه، عدل غير جائر، لا يكلف نفسًا إلا وسعها ولا يعذبها إلا بذنبها، لم يمنع أحدًا من طاعته، بل أمره بها، ولم يدخل أحدًا في معصيته، بل نهاه عنها»[(١٠٦)] وبأنه «العلم بتنزيه الله تعالى عن أمور ثلاثة: أحدها، القبائح أجمع؛ وثانيها، تنزيهه عن أن لا يفعل ما يجب من ثواب وغيره؛ وثالثها، تنزيهه عن التعبد بالقبيح وخلاف المصلحة، وإثبات جميع أفعاله حكمة وعدلًا وصوابًا»[(١٠٧)].

وعرفوه بالنظر إلى الفاعل ـ الله سبحانه ـ بأنه: «المراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه»، وبالنظر إلى الفعل نفسه ـ أي ما يصدر عن الفاعل سبحانه ـ بأنه «توفير حق الغير واستيفاء الحق منه»[(١٠٨)].

والحُسْنُ الذي تقصده المعتزلة ـ والقبح كذلك ـ ليس هو حسن المنظر والمرأى، أو قبحهما، وإنما هو الحسن من جهة الحكمة، أي من جهة ما يترتب على الفعل من نفع فيكون حسنًا، أو من ضرر فيكون قبيحًا. ويضرب القاضي عبد الجبار لذلك مثلًا المشية العرجاء من أجل إنقاذ محبوس ظلمًا، فهي قبيحة من حيث الصورة، حسنة من ناحية الحكمة. وعلى العكس منها: المشية الحسنة في السعاية بإنسان إلى سلطان ظالم، فإنها قبيحة من جهة الحكمة، حسنة من جهة المرأى والمنظر[(١٠٩)].

وحاصل معنى العدل عند المعتزلة أن الله تبارك وتعالى **لا يجبر العباد على فعل ولا ترك، وإنما خلق فيهم القدرة عليها، فبهذه القدرة يطيعون فيثابون أو يعصون فيعاقبون.** والله تبارك وتعالى يمتحن العباد لما يريده بالطائعين من الثواب الذي لا ينتهي أمده، ويحلم عن العاصين ويمهلهم إلى يوم الجزاء والحساب. وقد أراد، سبحانه، أن يؤمنوا طوعًا لا كرهًا لتصح

---

(١٠٦) يحيى بن الحسين بن قاسم الرسي، «العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد،» في: مجموع رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩)، ص١٦٨.

(١٠٧) أبو الحسن بن محمد عبد الجبار، «المختصر في أصول الدين،» في: مجموع رسائل العدل والتوحيد، السابق، ص١٩٨.

(١٠٨) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٣١ ـ ١٣٢.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص١٣١ ـ ١٣٢.

المحنة والابتلاء وليستحقوا أفضل درجات الثواب. وهو لم يكلفهم ما لا يطيقون. وكل ما قضاه الله وقدّره ففيه الخير، وهو لا يفعل بالعباد ـ مؤمنهم وكافرهم ـ إلا ما فيه صلاح دينهم، والواجب الرضاء بكل ما قضاه وقدَّره، والتسليم لذلك، وإنكار ذلك أو رده أو تكذيبه كفر وضلال(١١٠).

ولا خلاف بين المعتزلة في أن من معاني العدل عندهم تنزيه الله عن كل قبيح، وأن ما ثبت أنه قبيح فليس من فعله، وأن ما ثبت أنه من فعله لا يكون قبيحًا(١١١) والعقل والنقل يدلان على ذلك، فأما العقل فلأنه تعالى إذا كان عالمًا بالقبيح وغنيًا عنه... لا يجوز أن يختار القبيح، ولولا ذلك لما حصلت الثقة بكلامه وقوله. وأما النقل، فمنه قول الله تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ١٨] والقسط هو العدل. وقوله: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ [الأعراف: ٢٩]. وقوله سبحانه: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]. وقوله جل ذكره: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٠] وقوله: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣١](١١٢).

ويستدلون بما صح عن النبي (ﷺ) من قوله، فيما يرويه عن ربه: «يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرمًا فلا تظالموا... يا عبادي إنكم تخطئون بالليل والنهار، وأنا أغفر الذنوب جميعًا، فاستغفروني أغفر لكم»(١١٣).

ومقتضى الإيمان بالعدل ـ عند المعتزلة ـ أن يؤمن العبد أن الله تعالى لم يخلق الكفر ولا الجور ولا الظلم، ولا يأمر بها، ولا يرضى لعباده الكفر، ولا يظلم العباد، ولا يأمر بالفحشاء، ذلك أنه من فعل شيئًا من ذلك أو أراده أو رضي به فليس بحكيم ولا رحيم، وأن الله رؤوف رحيم، جواد

---

(١١٠) أبو القاسم البلخي، في كتابه مقالات الإسلاميين، السابق، ص٦٣ ـ ٦٤. والمراد بالمحنة والابتلاء: الامتحان والاختبار.

(١١١) القاضي عبد الجبار، «طبقات المعتزلة،» في: مجموع رسائل العدل والتوحيد، ص٣٤٨.

(١١٢) المصدر نفسه، ص١٤١.

(١١٣) الحديث رواه مسلم (٢٥٧٧) عن أبي ذرٍّ، وقد سبق تخريجه، وأظن نصه الذي أورده القاضي عبد الجبار، في الموضع السابق، مرويًا بالمعنى.

كريم، متفضل، وأنه لم يحل بين عباده وبين الإيمان، بل أمرهم بالطاعة ونهاهم عن المعصية... وهداهم النجدين، ومكنهم من العملين، ثم قال: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]. وقال: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الانشقاق: ٢٠]. وقال: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ﴾ [النساء: ٣٩]. وأن الله تعالى بريئ من أفعال العباد، فإنه نسبها إليهم بمثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٨]. وقال: ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ فَعَلُوهُ فِى ٱلزُّبُرِ﴾ [القمر: ٥٢] يقول: فعلوه، ولم يقل فعله، بل نسبه إليهم إذ هم فعلوه[(١١٤)].

ومما يوجبه الإيمان بالعدل: «أن نعلم أن جميع ما بنا من النعم فمن الله تعالى، سواء كان من جهة الله تعالى أو جهة غيره. ودخوله في العدل أنه تعالى كلفنا الشكر على جميع ما بنا من النعم، فلولا أنها من فعله وإلا كان لا يكلفنا أن نشكره عليها أجمع، لأن ذلك يكون قبيحًا»[(١١٥)]. وقد يستدل على ذلك بقول الله تعالى: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ﴾[(١١٦)] [النحل: ٥٣].

والحاصل أن كلام المعتزلة في العدل «يرجع إلى أفعال القديم تعالى جل وعز، وما يجوز عليه وما لا يجوز»[(١١٧)].

---

(١١٤) الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (ت. ٢٩٨هـ) كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي وآله، انظر: مجموع رسائل العدل والتوحيد، السابق، ج ٢، ص٦٥؛ وقريب منه كلام الشريف المرتضى، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، ضمن المجموع نفسه (ص٢٩٥ - ٢٩٦). والإمام الهادي من أئمة الزيدية وإليه ينسب المذهب الهادوي، من مذاهبهم الفقهية، والشريف المرتضى هو علي بن الحسين بن موسى (ت. ٣٤٦هـ) وهو من صدور الشيعة الإمامية، تولى نقابة الطالبيين في زمنه، وكان تلميذًا للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، أخذ عنه الاعتزال ووافقه فيه وظل وفيًا للمذهب الاثني عشري في مسائل الإمامة والخلافة، انظر ترجمته في تحقيق محمد عمارة للمجموع المذكور، ص٣٣ - ٣٥.

(١١٥) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٣٤.

(١١٦) انظر: محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير (بيروت: دار ابن حزم؛ ودار الوراق، ٢٠٠٠)، ص٩٥٥؛ أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢)، ص١١٠٠.

(١١٧) القاضي عبد الجبار، المصدر السابق، ص٣٠١.

والذي دعا المعتزلة إلى القول بالعدل، على النحو الذي بيناه، هو الرد على الذين سوَّغوا ظلم الحكام وبغيهم بزعمهم أن الناس مجبرون على أفعالهم غير مختارين فيها، وقد سموا هؤلاء بالقدريين[١١٨] وقالوا إنهم يفترون «على الله، جل ثناؤه، أنه قدر المعاصي على عباده ليعملوا بها، وأدخلهم فيها وأرادها منهم وقلبهم فيها كما تقلّب الحجارة وشاءها لهم وقضاها عليهم حتى لا يقدرون على تركها... تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا»[١١٩].

وقد بدأ ذلك في عهد الدولة الأموية، يقول القاضي عبد الجبار: ثم حدث رأي المجبِّرة من معاوية لما استولى على الأمر، فكان يقول للناس: «لو لم يرني ربي أهلًا لهذا الأمر ما تركني وإياه. ولو كره الله ما نحن فيه لغيّره»، وكان يضيف ما وقع بمن حاربه إلى الله تعالى، فيقول: «كيف رأيتم ما صنع الله؟»[١٢٠].

يقول القاضي عبد الجبار: «فهذا الأمر الذي هو الجبر نشأ في بني أمية وملوكهم، وظهر في أهل الشام، ثم بقي في العامة وعظمت الفتنة فيه. ومن تأمل ما كانت عليه الصحابة، علم أن الأمر في العدل ما نقول»[١٢١].

فرد المعتزلة هذه الأقوال ـ ونظائرها ـ بمثل ما روي من أن رسول الله (ﷺ) قال: «الشقي من شقي بعمله، والسعيد من سعد بعمله»[١٢٢]. وقول عبد الله بن عباس «لا تقولوا إن الله تعالى قد جبر العباد على المعاصي فتُجَوِّروه، ولا تقولوا إنه لم يعلم ما العباد عاملون فتُجَهِّلوه» وقوله: «من أضاف إلى الله تعالى ما تنزه عنه فقد أعظم الفرية عليه»[١٢٣].

---

(١١٨) هذا الاسم يطلقه كل فريق على خصومه باعتبار بعض الروايات التي فيها ذم «القدرية». ولا محل للخوض في الأمر هنا، وتفصيله يطلب في كتب الفرق التي مضى معنا ذكر أهمها، انظر: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ص٦٥.

(١١٩) الرسي، «العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد»، السابق، ج١ ص١٤٥.

(١٢٠) القاضي عبد الجبار: **طبقات المعتزلة**، ص١٤٣، و**المغني في أبواب التوحيد والعدل**، ج ٨، ص٤.

(١٢١) القاضي عبد الجبار، **طبقات المعتزلة**، ص١٤٤. ويجب أن تقرأ، في هذا الأمر، رسالة الحسن البصري (ت ١١٠هـ) إلى عبد الملك بن مروان في القدر، في: **مجموع رسائل العدل والتوحيد**، السابق ذكره، ص١١١ وما يليها. والمعتزلة يعدونه من أعلامهم من الطبقة الثالثة (القاضي عبد الجبار، ص٢١٤).

(١٢٢) ذكره القاضي عبد الجبار، **طبقات المعتزلة**، ص١٤٥، ولم أجده فيما بين يديَّ من كتب الحديث.

(١٢٣) نسبه إليه القاضي عبد الجبار في المصدر نفسه.

وقد نادى المعتزلة ـ ردًا على الجبرية ـ بالقدرة الإنسانية المستقلة الحرة ولم يجعلوا على أفعال الإنسان سلطانًا من خارجه[١٢٤]، وعللوا بذلك تحمله تبعة ما يعمل، ثوابًا أو عقابًا، في الآخرة[١٢٥]. **والأثر السياسي لهذه الفكرة لا يخفى، فإنها يترتب عليها أن كل ذي مكانة مسؤول عما يرتكبه ـ أو يرتكب باسمه ـ من مظالم، وأن الظلمة من الحكام ـ الخلفاء فمن دونهم ـ لن يفلتوا بما صنعوه دون حساب أخروي إذا أفلتوا من الحساب الدنيوي. والنظر الصحيح في أصول المعتزلة الخمسة يجد الصبغة السياسية فيها كلها جلية بلا مراء. بل إن مقتضى كلام المعتزلة الدعوة إلى محاسبة الحكام دنيويًا أيضًا، وهو أمر بالغ الأهمية ـ ليس في زمن قوله فحسب ـ وإنما في أزماننا الحاضرة ولا سيما إذا نظرنا إلى ما آلت إليه أحوال الحكام وأفعالهم في العالم الإسلامي كله مع المحكومين.**

ومذهب المعتزلة في العدل يؤدي إلى القول بأن هناك شريكًا في الفعل وإيجاده لله ﷻ. فقولهم إن الله لا يخلق أفعال العباد يعني أن للإنسان قدرة وإرادة مستقلتين عن قدرة الله وإرادته. والقدر الإلهي ـ عند المعتزلة ـ لا يتدخل في إرادة الإنسان.

وأهل السنة والجماعة يخالفون المعتزلة في هذا الأصل كل المخالفة. **فالعدل عندهم هو «التصرف على مقتضى الحكمة»** والله ﷻ يضع كل شيء في موضعه وهو يتصرف في ملكه على وفق مشيئته، والإنسان يكسب أفعاله بإرادته ويحاسب عليها بمقتضى هذا الكسب، والله خالق كل شيء، ومُقدِّره قبل وقوعه، والإنسان بفعله يكسب ما يوجب له الثواب أو العقاب بحسب ما يفعل من الطاعة والمعصية.

وإذا كان المعتزلة في التوحيد سلبوا من الله تعالى صفاته بقولهم إنه القديم الأزلي وحده بلا صفة، لأن الصفات مخلوقة له، حتى يصح تفرده وحده في ذاتيته، فإنهم في باب العدل سلبوا منه الفعل حتى يكون منفردًا بخيريته (!) فأصبح الله تعالى، سلوبًا بحتة!! كما يقول الدكتور النشار[١٢٦].

---

(١٢٤) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، ص٣٤٤.

(١٢٥) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص٤٥؛ وزهدي جار الله، المعتزلة، السابق ذكره، ص٩٦.

(١٢٦) النشار، المصدر السابق، ج ١ ص٤٣٣.

والعدل ـ في مفهوم المعتزلة ـ يرتبط ارتباطًا وثيقا بمبدأ التوحيد، فالتنزيه الذي حملهم على نفي الصفات في مبدأ التوحيد، هو نفسه الذي حملهم في باب العدل على نفي خلقه ـ سبحانه ـ لأفعال العباد لأنه لا يليق بتنزيه الله أن يعاقب الإنسان على ذنب لا إرادة له فيه، لأن هذا ظلم والظلم لا يقع من الله تعالى. بمعنى أنه لو كانت الأفعال من خلق الله لكان الإنسان مجبرًا على فعلها فإذا حاسبه الله عليها كان ذلك ظلمًا. واستدلوا على ذلك بقول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٖ﴾ [السجدة: ٧] وقوله جل وعز: ﴿صُنۡعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ أَتۡقَنَ كُلَّ شَيۡءٍۚ إِنَّهُۥ خَبِيرُۢ بِمَا تَفۡعَلُونَ﴾ [النمل: ٨٨]. وقد كان مذهب المعتزلة الأوائل في مسألة العدل ردًا على مذهب جهم بن صفوان الذي سلب الإنسان كل قدرة وجعله كالجماد تجري الأعمال على يديه كما يجري الماء على الحجر. ومع ذلك فإن المعتزلة ـ كما يقول الدكتور علي سامي النشار ـ ضحُّوا بقدرة الله لتأكيد عدالته، وكأنهما لا يجتمعان[(١٢٧)]. والحق ما ذهب إليه أهل السنة في الأمرين: القدرة والعدالة.

وقد كان لمبدأ العدل كما فهمه المعتزلة ـ على نحو ما ذكرنا ـ سبب سياسي واضح: هو الرد على أصحاب عقيدة الجبر من أمثال: جهم بن صفوان والجعد بن درهم وبشر المريسي ـ على ما أسلفنا ـ الذين كانوا يبررون، بكون الإنسان مجبرًا، ما يقع من الحكام من مظالم. فقد قيل للحسن البصري: «إن أقوامًا من هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله، فقال كذبوا والله، إن أقلام الله لتجري بالبر والتقوى، ولا تجري بالإثم والعدوان، أفَاكٌ على الله، جهلة بالله، كذبة على الله»[(١٢٨)].

فكما كان لقول المعتزلة في التوحيد وما نتج منه من قولهم في الصفات أثره السياسي كان لقولهم في العدل، ومحاولتهم تنزيه الله تعالى عما لا يليق بذاته، سبحانه، سبب سياسي أيضًا.

وقد رد أهل السنة والجماعة على ما استدل به المعتزلة من آيات القرآن

---

(١٢٧) المصدر نفسه، ص٤٣٠.

(١٢٨) القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة، السابق، ص١٩٥.

الكريم بمثل قول الله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]. وقوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]. وقوله: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ [يونس: ٢٢]. وقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧][١٢٩].

لقد كانت الحرية الإنسانية، والمسؤولية المترتبة عليها، هما أقدس ما دافع عنه المعتزلة، لكن سلوكهم عندما أصبح أمر الدولة إليهم، فكانوا هم الوزراء والولاة والقضاة في عهود المأمون والمعتصم والواثق، كان أبعد ما يكون عن هذين المقدسين، فاضطهدوا مخالفيهم في الرأي أبشع اضطهاد وأسوأه، واستباحوا دماءهم وحرياتهم وكفروهم بلا مكفر[١٣٠].

ويظهر أن هذه هي فتنة السلطة ومحنتها في كل زمان ومكان بعد عهد الخلفاء الراشدين الستة، والقلائل المعدودين الذين استنوا بسنتهم(!)

ولم يكن الإشكال في أي مسألة من هذه المسائل التي نتكلم فيها متعلقًا بالدليل وإنما كان متعلقًا بالمذهب الذي تختاره المدرسة الفكرية، أو العَلَمُ من أعلامها، وما يَرُدُّ به عليه من مذهب مناقض أو مخالف أتباع مدرسة أخرى أو أعلامها. ولم يكن تحريفًا منهم للكلم عن مواضعه وإنما كان تأويلًا، يحتمله كلام الله أو كلام رسوله (ﷺ) من حيث اللغة، صنعوه أو اعتنقوه، لينصروا رأيًا رأوه في مسألة اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية أو دينية، واعتبروه محققًا للمصلحة، دافعًا للمفسدة، فدافعوا عنه وقدموه للناس على أنه الذي تؤيده نصوص القرآن والسنة. ولذلك صح قول الأستاذ أحمد أمين: «والذي دعا إلى ذلك الاختلاف بين المسلمين أن الأدلة العقلية متباينة، وظواهر النصوص مختلفة»[١٣١] «وكلا الفريقين ـ كما ترى ـ له

---

(١٢٩) ابن بدر الدين، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، ص١٦١ ـ ١٦٥.

(١٣٠) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٤٣٨ و٤٤٢، وجار الله، المعتزلة، ص١١٢؛ ويفرق الدكتور حسين مؤنس في هذا الخصوص بين معتزلة بغداد الذين أحاطوا بهؤلاء الخلفاء فكانوا من «فقهاء السلطان» الذين استعملوا للانتقام من كبار الأئمة، ومعتزلة البصرة من أمثال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأبي الهذيل العلاف الذين كانوا على جانب كبير من التقوى والورع والعلم والزهد، ولم يبتلوا بما ابتلي به معتزلة بغداد. وهي تفرقة صحيحة من الناحية التاريخية. انظر: مؤنس، تاريخ موجز للفكر العربي، السابق، ص٢٠٨.

(١٣١) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص٥٥.

وجهة نظر تستحق التبجيل والاحترام»[١٣٢].

* * *

الأصل الثالث: الوعد والوعيد

إذا كان أصل العدل يرتبط عند المعتزلة بأصل التوحيد، فإن الوعد والوعيد يرتبط بهما معًا. ذلك أن معنى الوعد والوعيد هو: «**أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخُلْفُ والكذب**»[١٣٣].

وأساس ذلك كله أن الله تبارك وتعالى المنزّه عن كل شبه بالمخلوقات، بمقتضى أصل التوحيد، يتعالى عن أن يخلف وعده أو وعيده لأن هذا قبيح من المخلوق فكيف بالخالق؟ هذا كذب من الناس والله منزه عن الكذب.

وإخلاف الوعد أو الوعيد يتنافى مع العدل الذي يقتضي أن ينال كل إنسان جزاء فعله ثوابًا للطاعة وعقابًا على المعصية. ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧ ـ ٨]، ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٢٣].

والآيات التي يرد بها عليهم أهل السنة والجماعة، مثل: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الزمر: ٥٣] و: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١١٦] يؤوّلها المعتزلة فيجعلون الغفران موقوفًا على التوبة ومعلقًا بها. ولذلك يروي الزمخشري في تفسيره في سبب نزول الآية الأخيرة أن شيخًا منهمكًا في الذنوب جاء إلى رسول الله (ﷺ) فقال: «إني شيخ منهمك في الذنوب إلا أني لم أشرك بالله شيئًا منذ عرفته، وآمنت به، ولم أتخذ دونه وليًا، ولم أواقع المعاصي جرأة على الله ولا مكابرة له، ولا توهمت طرفة عين أني أعجز الله هربًا، وإني لنادم تائب

(١٣٢) المصدر نفسه، ص٣٩.

(١٣٣) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٣٥ ـ ١٣٦.

مستغفر، فما ترى حالي عند الله؟» فنزلت هذه الآية [النساء: ١١٦]. قال الزمخشري: وهذ الحديث ينصر قول من فسَّر: ﴿مَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٩] بالتائب من ذنبه. والحديث قال فيه ابن حجر (هو منقطع)[١٣٤]. وهو لذلك ضعيف لا حجة فيه!

وعند المعتزلة أن الشفاعة للتائبين فقط ﴿أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِي ٱلنَّارِ﴾ [الزمر: ١٩]، ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[١٣٥] [غافر: ١٨].

وهذا الأصل مرتبط، ارتباط الأصلين السابقين، بالسياسة، فقد أراد به المعتزلة إغلاق باب الأمل أمام الحكام الظلمة الذين كانوا ينتهكون حدود الله ثم يطمعون في غفرانه أو في شفاعة النبي (ﷺ) لهم. فكأنهم يقولون لهؤلاء إن ذلك الطمع لا يغني عنهم شيئًا إلا بالتوبة ورد المظالم والعودة إلى الصراط المستقيم. وعند أهل السنة أن الله، سبحانه، قد يغفر للعصاة بالشفاعة أو بمجرد الفضل منه تعالى[١٣٦].

والوعد عند المعتزلة هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى غيره أو دفع ضرر عنه في المستقبل. والوعيد كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير في المستقبل أو تفويت نفع عليه[١٣٧]: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [ق: ٢٩].

ومن هنا ترى ارتباط هذا الأصل بأصل العدل الذي من مقتضيات الإيمان به أن يؤمن المعتزلي بأن الله تعالى «لا يكذب في خبره»[١٣٨].

والمعتزلة يقولون قولًا تستنكره المدارس الإسلامية الأخرى عندما يوجبون على الله تعالى العدل وتحقيق الوعد وعدم إخلاف الوعيد، على

---

(١٣٤) تخريج أحاديث الكشاف، بهامش التفسير للزمخشري، ج ١ ص٥٥٤. ونلاحظ أن الزمخشري نفسه أورده بصيغة التضعيف «وقيل».

(١٣٥) رد العلامة الشيخ أحمد بن المنيّر الإسكندراني على هذا القول من أقوال المعتزلة، ونصرة الزمخشري له، ردًا حسنًا فراجعه في: **الانتصاف من تفسير الكشاف**، بهامش التفسير ج ١، ص٥٥٤ ـ ٥٥٥.

(١٣٦) ابن المنيّر المصدر نفسه، ص٥٥٥.

(١٣٧) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ص١٣٤.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص١٣٣.

(١٣٩) الشهرستاني، **الملل والنحل**، السابق، ص٦٣.

حين أن سائر المسلمين لا يوجبون على الله شيئًا بمجرد حكم العقل[139]، وللقاضي عبد الجبار نص يخالف ما نقلناه عنه من كتابه **شرح الأصول الخمسة**. ذلك هو قوله: «الثواب حق على الله تعالى للمطيع، فلو لم يفعله تعالى للحقه ذمٌّ لوجوبه، فلا بد من أن يفعله وإلا كان في حكم الظالم. والعقاب له على العاصي فله أن يعفو عنه، كما له أن يستوفيه، وسبيله سبيل ما لنا من الدَّين على الغريم، أن لنا أن نبرئه ولنا أن نستوفيه، فإذا أورد النص أنه تعالى يختار أن يعاقب قضينا به»[140]. ووجه المخالفة أن القاضي في شرح الأصول أفرد القول بوجوب تنفيذ الله ـ تعالى ـ لوعده ووعيده لا محالة، وهو هنا يجيز العفو في حالة الوعيد كما يجيز للدائن إعفاء المدين من سداد دينه. والفرق بين القولين بيّن، والله أعلم.

* * *

الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين

ذكرنا، في أول هذا الفصل، أن الكلام في مسألة مرتكب الكبيرة هو الأصل الذي بناءً عليه وجدت مدرسة الاعتزال، عندما اختلف واصل بن عطاء مع الحسن البصري فذهب إلى أن مرتكب الكبيرة فاسق، لا هو مؤمن ولا هو كافر ولا هو منافق[141]. قال عبد الجبار وهذا المذهب أخذه واصل عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (حفيد علي بن أبي طالب (ﷺ). وفي تراجم واصل أنه كان مع عبد الله بن محمد (هذا) في المكتب (أي في طلب العلم) فأخذ عنه وعن أبيه (!) قال عبد الجبار وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة[142].

قال القاضي عبد الجبار: «**واعلم أن هذه مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها، لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب، وهذا لا يعلم عقلًا**»... ثم قال:

---

(١٤٠) القاضي عبد الجبار، مختصر أصول الدين، سبق ذكره، ص٢٦٢. ويوافق القاضي عبد الجبار على قوله، في شرح الأصول الخمسة، الإمام يحيى بن الحسين، كتاب معرفة الله. . .، سبق ذكره، ص٦٧.

(١٤١) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٣٧ حيث ينقل أن عمْرَو بن عبيد قال أولًا إن مرتكب الكبيرة منافق ثم ناظره واصل بن عطاء فرجع عن قوله وذهب إلى قول واصل (ص٢٣٨).

(١٤٢) المصدر نفسه، ص١٣٨. وهذا القول مخالف لادعاء كثيرين من المستشرقين، ومتابعيهم، في سبب التسمية بهذا الاسم.

«فأمَّا أنَّ ثواب بعض الطاعات أكبر من ثواب البعض، أو عقاب بعض المعاصي أعظم من بعض، فإن ذلك مما لا مدخل للعقل فيه، بل لو خُلِّينا وقضية العقل لجوّزنا أن يكون ثواب الإحسان إلى الغير بدرهم أعظم من ثواب الشهادتين، وأن يكون عقاب شرب الخمر أعظم من عقاب استحلالها»[١٤٣].

وهذه المسألة تلقب بمسألة **الأسماء والأحكام**، ومعنى المنزلة بين المنزلتين أن شيئًا يكون بين شيئين آخرين فينجذب إلى كل واحد منهما بشبه، هذا في المعنى اللغوي، أما في اصطلاح المتكلمين فمعناها أن لصاحب الكبيرة اسمًا بين اسمي الإيمان والكفر، وحكمًا بين حكم المؤمن والكافر(!) وكما أنه لا يُسمّى مؤمنًا ولا كافرًا فكذلك لا تجري عليه أحكام المؤمنين ولا أحكام الكفار[١٤٤].

أما القول بأنه منافق (قول الحسن البصري) فلا وجه له، لأن المنافق اسم لمن يظهر الإسلام ويبطن الكفر، وليس هذا حال صاحب الكبيرة. وهذا المذهب ـ في قول المعتزلة ـ مأخوذ عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ﷺ)[١٤٥]، وعن الصحابة والتابعين عامة، ولهذا قال أبو حنيفة: لولا سيرة أمير المؤمنين (ﷺ) في أهل البغي ما كنا نعرف أحكامهم، فعلى هذا يجب أن نقول في هذا الباب.

واحتج المعتزلة بأن المسلمين مجمعون على فسق مرتكب الكبيرة (يعني حال ارتكابها) وهم أخذوا بهذا الإجماع وتركوا الاختلاف في كونه كافرًا أو منافقًا.

قال الصاحب بن عباد الشاعر العباسي (المعتزلي):

فالكل في تفسيقه موافق   قولي إجماع وخصمي خارقُ[١٤٦]!

---

(١٤٣) المصدر نفسه، ص١٣٨.

(١٤٤) المصدر نفسه، ١٣٧ و١٣٩.

(١٤٥) انظر: فصل الخوارج من هذا الكتاب وبوجه خاص موقف أمير المؤمنين علي (ﷺ) من مسألة الحكم المقدي عليهم. انظر أيضًا: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٤١ و٧١٣ حيث يقول: «وقوله ﷺ حجة، غير أن الاحتجاج به على الخوارج غير ممكن، فإنهم ربما يكفرونه، وربما يتوقفون في إسلامه» (!!).

(١٤٦) المصدر نفسه، ص٧١٧.

ووجه رأي المعتزلة هذا أن صاحب الكبيرة يشهد الشهادتين ويؤدي الواجبات لكنه يخلّ ببعض المحرمات، فلا يسمّى مؤمنًا، لأن الإيمان اسم لاجتماع صفات الخير، وهي غير مجتمعة فيه، بل بعضها فيه وبعضها ليس فيه، فلِلأولى لا يسمى كافرًا، وللثانية لا يسمّى مؤمنًا. لكنه إذا خرج من الدنيا على غير توبة فهو من أهل النار خالدًا فيها لكن يخفف عنه من عذابها بما فيه من أصل الإيمان. وقال عبد الجبار وابن أبي الحديد (من شيوخ الشيعة والمعتزلة معًا) إننا نجيز أن يطلق على صاحب الكبيرة اسم الإيمان مقيدًا (مؤمن بالله ورسوله) تمييزًا له عن عبدة الأوثان وأهل الكتاب ونفيًا لأن يكون المراد بتسميته مؤمنًا التعظيم له والثناء عليه[١٤٧]، وقد دفع واصلًا إلى هذه المقالة اتّباع القدرِ المشترك بين جميع المدارس المعروفة في عصره، كما أسلفناه.

وأشهر أقوال المعتزلة في الكبيرة أنها ما جاء فيه الوعيد، والصغيرة هي ما ورد النهي عنه بلا وعيد.

وقد فتح بابَ القول في مسألة منزلة صاحب الكبيرة ما وقع من فتن بين المسلمين منذ مقتل عثمان (ﷺ)، فحرب الجمل، وموقعة صفين، فقتل أمير المؤمنين علي (ﷺ)... إلخ فتساءل الناس من المصيب في هذه الفتن ومن المخطئ، ثم انتقلوا إلى التساؤل هل المصيب مؤمن والمخطئ كافر، أم كلاهما مؤمن[١٤٨]؟!

وإذا كان هذا الأصل قد خرج من العباءة السياسية، أو من أشلاء الصراع السياسي، فإنه ظل أقل أصول المعتزلة ارتباطًا بالسياسة في الواقع العملي. وارتبط هذا الأصل بفكرة المسؤولية الفردية والحرية الإنسانية اللتين بنى عليهما المعتزلة ـ كما تقدم ـ آراءهم في العدل وفي الوعد والوعيد.

* * *

الأصل الخامس والأخير: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

---

(١٤٧) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص١٢٨، والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٤٠.

(١٤٨) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص٢٩٧.

وهو أصل يشترك فيه المسلمون جميعًا لقول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤] ولقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: ١١٠].

ونسب الإمام النووي إلى المعتزلة قولهم إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عقلًا لا شرعًا[(١٤٩)]. والذي يقوله المعتزلة هو وجوبه بالشرع لا بالعقل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يعرف من جهة السمع بالكتاب والسنة والإجماع»[(١٥٠)]. ويقول الإمام الغزَّالي: «ويدل على ذلك (أي وجوب الأمر بالمعروف) بعد إجماع الأمة عليه، وإشارات العقول السليمة إليه، الآيات والأخبار والآثار»[(١٥١)]. فهو ـ مع مكانته في أهل السنة ـ يقدّم الإجماع والعقل في الدلالة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الآيات والأخبار والآثار، وهذا مخالف لترتيب الأدلة الذي اعتنقه هو نفسه، فضلًا عن غيره من الأصوليين والفقهاء، في كتبه الأصولية. وكأن الغزَّالي يريد أن يقول إن الفطرة السليمة، والسليقة المستقيمة، تنكر المنكر عند وقوعه قبل التأمل في النصوص الناهية عنه، وتستجيب للمعروف عند الدلالة عليه دون النظر في النصوص الآمرة به. والله أعلم.

والواقع أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب عملي على المسلمين رفعه المعتزلة إلى مرتبة الأصل العقدي الذي لا يكون معتزليًا من لم يؤمن بوجوبه[(١٥٢)].

ولا فرق فيما يراه المعتزلة، من شروط للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يراه جمهور المسلمين. وهذه الشروط هي:

١ ـ العلم بأن ما يأمر به معروف، وما ينهى عنه منكر. وغلبة الظن في

---

(١٤٩) النووي، شرح صحيح مسلم، السابق، ج ٢، ص٢٢.

(١٥٠) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٤٢، وقارن بـ (ص٧٤١) حيث يقدم الإجماع على النصوص كما سنراه في قول الإمام الغزَّالي.

(١٥١) الغزَّالي، إحياء علوم الدين، السابق، ج ٢، ص٢٦٩.

(١٥٢) صديقنا العلامة الدكتور حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١)، ص١٠٠.

هذا الموضع لا تقوم مقام العلم.

٢ ـ الوجود، أي أن يكون المنكر واقعًا فعلًا، أو المعروف مضيعًا في الواقع. وغلبة الظن هنا تقوم مقام العلم.

٣ ـ عدم وقوع مضرة أعظم من فعل المنكر أو تضييع المعروف.

٤ ـ أن يعلم الآمر أو الناهي أن صنيعه مؤثر في فعل المعروف أو ترك المنكر، فإن لم يعلمه، أو يغلب على ظنه، لم يجب عليه الأمر أو النهي، لكن هل يحسن أم يقبح؟! اختلف قول المعتزلة في ذلك: فقيل يحسن لأنه دعوة إلى الدين، وقيل يقبح لأنه عبث.

٥ ـ عدم المضرة في نفسه وماله، لكن هذا يختلف باختلاف الأشخاص، فمن لا يؤثر فيه الضرب والشتم لم يسقط عنه، ومن كان في صبره عزة الإسلام وجب عليه ولو ضحى بحياته. ومن هنا يجمل ما فعله الحسين بن علي من التضحية بنفسه في سبيل الحق (لم يبق من ولد الرسول (ﷺ) سوى سِبْطٌ واحد فلم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قتل في ذلك).

٦ ـ الترتيب في الوسائل، بحيث إذا ارتفع المنكر بالأمر السهل لم يجز العدول عنه إلى الأمر الصعب، وهذا معلوم عقلًا، ومؤيَّد شرعًا بقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩] فأمر الله تعالى بإصلاح ذات البين أولًا، ثم بعد ذلك بما يليه، إلى أن انتهى إلى المقاتلة[١٥٣].

وعندنا أن الحديث الصحيح: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[١٥٤]. يجب أن يطبق على هذا النحو: يبدأ الإنكار بالقلب ـ والمقصود به كراهية وقوع المنكر أو ترك المعروف ـ ثم باللسان بكلام لا عدوان فيه ولا استطالة على فاعل المنكر أو مضيع المعروف، ثم بيده، بالشروط التي فصلها الفقهاء،

---

(١٥٣) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص١٤١ ـ ١٤٨ و٧٤١ ـ ٧٤٧.

(١٥٤) رواه مسلم، عن أبي سعيد الخدري، رقم (٤٩).

وأجملناها، من كلام المعتزلة فيما سلف.

ولم تتوسع كتب المدارس الإسلامية ـ خلافًا لكتب الفقه والحديث والتفسير ـ في هذا الأصل توسعها في أصول المعتزلة الأخرى. ويعزو الأستاذ أحمد أمين ذلك إلى مساس هذا الأصل بالسياسة، وأنه يحدد موقف الناس من الحكومة إذا ظلمت، ومن الخليفة أو الوالي إذا تعدى حدوده[١٥٥]. وإذا كان ما يراه أحمد أمين صحيحًا في الجملة، فإن المتابع لمسيرة الفكر الإسلامي القارئ لمدوناته، قد يختلف مع الأستاذ أحمد أمين في سبب عدم التوسع في مناقشة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فإن مرجع ذلك أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل مسلَّمٌ عند المسلمين كافة، وليس أصلًا خاصًا بالمعتزلة كسائر أصولهم الأخرى ولم تكن السلطة، في أغلب الأوقات، لتترك الفقهاء والمتكلمين يبينون للكافة ما يترتب عليهم من العمل في المجال العام مهتدين بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكثير من أهل الفكر والفقه آثروا السلامة على الصدام مع السلطة، وكأنهم رأوا أن الفائدة التي تعود على الإسلام وأهله من العلم النافع والفكر المستقيم أكبر من الضرر الذي يترتب على ظلم الحكام وبغيهم، ولا سيما أن هذا الظلم كان محدود الدائرة إذا قيس بنفع العامة الذي كفله ترك الحرية للعلماء والمفكرين بعيدًا عن دائرة السياسة غير أن عصرًا من العصور الإسلامية لم يخل من علماء عاملين أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وقدموا في سبيل ذلك حياتهم رخيصة في جنب إعلاء كلمة الله تعالى. ودور العلماء في هذا الشأن ـ ولا سيما عندما يتعلق الأمر بالسياسة ـ دور ضروري ليظل أداء هذا الواجب منضبطًا بضوابط الشرع[١٥٦].

* * *

دور المعتزلة في الدفاع عن الإسلام

---

(١٥٥) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص٦٥، وقد ذكر في ص٦٦ ـ ٦٧ مواقف عملية لبعض أئمة المعتزلة طبقوا فيها عمليا مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(١٥٦) ويضاف إلى ذلك ما يقع من كثير من الناس الذين يمارسون ما يرونه أمرًا بالمعروف أو نهيًا عن المنكر بصورة لا تتفق مع ما هو جائز فقها ومصلحة. وقد ناقشنا صورًا من ذلك في: محمد سليم العوَّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، السابق ذكره، ص١٧٢ ـ ١٨٦، بمناسبة تقويم مراجعات الجماعة الإسلامية المسلحة في مصر، وانظر ص٢٢٥ ـ ٢٣١. ورَ: فصل الخوارج الجدد من هذا الكتاب.

ومما ينبغي الوقوف عليه، في شأن المعتزلة أنهم يرون اسم الاعتزال مدحًا يعتزون به. نقل القاضي عبد الجبار عن محمد بن يزداذ الأصبهاني[١٥٧] قوله: «إن كل أرباب المذاهب نفوا عن أنفسهم الألقاب إلا المعتزلة، فإنهم تبجحوا به[١٥٨]، وجعلوا ذلك علمًا لمن يتمسك بالعدل والتوحيد. واحتج [أي ابن يزداذ] في ذلك بأن الله تعالى ما ذكره إلا في الاعتزال من الشر، كقوله تعالى في قصة إبراهيم (ﷺ): ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [مريم: ٤٨]، وقوله في قصة أصحاب الكهف: ﴿وَإِذِ ٱعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [الكهف: ١٦]. وذكر أن المعتزلة هم المقتصدة، فاعتزلت الإفراط والتفريط وسلكت طريق الأدلة»[١٥٩].

وهذا الاستدلال ردَّ عليه الإمام الفخر الرازي (ت. ٦٠٦هـ) فقال: «وهذا فاسد، لقوله تعالى: ﴿وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ لِى فَٱعْتَزِلُونِ﴾ [الدخان: ٢١]، فإن المراد من هذا الاعتزال هو الكفر»[١٦٠] (قال ذلك موسى لقوم فرعون، واعتزال النبي كفر به!).

وهذا الاحتجاج بالقرآن على مدح الاعتزال، أو على ذمّه، يذكرنا بما قلناه من قبل: إن المدارس نشأت أفكارًا من أول الأمر، ثم بُحث لها عن أدلة من

---

(١٥٧) هو محمد بن يزداذ بن سويد المرزوي، أبو عبد الله، كان وزيرا للمأمون وكان كاتبًا بليغًا شاعرًا، له كتاب في التاريخ أكمله ولده أبو صالح عبدالله بن محمد إلى سنة ٣٠٠هـ. وقد اختلفت المصادر في اسمه، فهو في سير أعلام النبلاء للذهبي (ابن يرداذ)، الترجمة رقم ٣٤٢٥، ج ٢، ص٢٥٢٠ من طبعة بيت الأفكار الدولية، وكذلك ذكره القاضي عبد الجبار في: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص١٦٥، وهو (ابن يزداد) بالدال المهملة في آخره عند ابن الأثير، **الكامل في التاريخ** [طبعة بيت الأفكار الدولية]، ص٩٧٤ = ص١٦ من ج ٧ من [طبعة دار صادر في بيروت]، وكذلك ذكره في اسم ولده أبو صالح، ص١٠٠٠ = ص١٢٣ ـ ١٢٤ على التوالي؛ وعند ابن النديم في **الفهرست**، ج ١، ص٣٨٥ و٣٨٦ في اسمه واسم ابنه، تحقيق أيمن فؤاد سيد (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠٠٩)؛ وذكره على النحو نفسه خير الدين الزركلي، في: **الأعلام**، ج ٧ ص١٤٣، وسبط ابن الجوزي، **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**، ج ١٤، ص٤٠٩. والله أعلم بالصواب.

(١٥٨) التبجح لغة: التفاخر والتباهي.

(١٥٩) القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص١٦٥.

(١٦٠) محمد بن عمر فخر الدين الرازي، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين** (القاهرة: الكليات الأزهرية، ١٩٧٨)، ص٢٩.

(١٦١) قرب: العوا، **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، فقرة ٢٢، ص٨١ ـ ٨٤، والحديث فيه عن محاولة الاستدلال على جواز التعددية الحزبية، في الدولة الإسلامية، أو عدم جوازها، بآيات قرآنية فيها ذم أو مدح لجماعات وصفهم القرآن بأنهم «حزب». وليس المقصود بهذا التعبير القرآني ـ أصلًا ـ =

القرآن والسنة. وكذلك نشأت أسماؤها اتفاقًا ـ في الغالب ـ ثم بحث لها أصحابها عن مسوغات حسنة، وبحث لها خصومها عن مثالب تنتقصها[١٦١]!

ويرى القاضي عبد الجبار أن المعتزلة خاضوا في أبواب من الكلام خارجة عن جملة ما يدل على التوحيد والعدل لمّا كثر المخالفون، وكثرت شبههم وأحدثوا في دين الله ما قد بينا (يريد أقوال أهل الزندقة والإلحاد من ناحية، وأقوال المخالفين في الصفات وصاحب الكبيرة وغيرها من ناحية أخرى)، فأحوجوا لذلك العلماء إلى حل تلك الشبهة وما يتصل بها... وقد اشتدت بهم الحاجة إلى ذلك عند حدوث أبواب الخلاف، وعند اختلاط كثير من الملحدين بأهل الإسلام، ومثل ذلك لا يعاب[١٦٢].

وقال: «وأصل مذهبهم ـ أي المعتزلة ـ اتباع الدليل وذلك هو الواجب، ومن خالفنا من الكثرة فطريقتهم التقليد وما يجري مجراه»[١٦٣].

وقال أبو السعد المُحَسِّن بن محمد بن كرَّامة الجُشمي[١٦٤] (ت. ٤٩٤هـ) في شرح العيون:

«والسبب في قلة عدد أصحابنا من العوام ما أنفق من بني أمية في إظهار الجبر والدعاء إليه لموافقته لطريقتهم، وفشا ذلك في العامة فظهر الجبر والتشبيه... وكان من أصحابنا بعد ذلك انقباض إما لخوف مما جرى على

= الأحزاب السياسية التي يجري الجدل حول جوازها أو عدمه في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

(١٦٢) باختصار يسير وتصرف من: القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، ص١٨٢ ـ ١٨٤.

(١٦٣) انظر مقدمة طبقات المعتزلة، في: **مجموع رسائل العدل والتوحيد**، ص٢١٣.

(١٦٤) جُشَم قبيلة من خراسان سكنت بلدة بيهق وهي من أكبر مدن خراسان.

(١٦٥) هو غيلان بن مسلم الدمشقي، أبو مروان، كاتب من البلغاء، وهو أول من ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة، وترجمه في نحو خمس صفحات، توفي بعد سنة ١٠٥هـ. انظر: المصدر نفسه، ص٢٩٢ ـ ٢٣٣. وقد قتل هشام بن عبد الملك غيلان بن مسلم وصاحبًا له، يقال له صالح، صبرًا بعد أن قطع أيديهما وأرجلهما(!) بسبب آراء غيلان السياسية.

(١٦٦) الإمام، التابعي الجليل، أشهر من أن يعرَّف، توفي سنة ١١٠هـ، وترجمته عند القاضي عبد الجبار في الطبقة الثالثة (ص٢١٥ ـ ٢٢٥). طلبه الحجاج ليقتله فعاش مختفيًا إلى أن جاءه خبر موت الحجاج فظهر للناس.

(١٦٧) الطبقتان الحادية والثانية عشرة من شرح العيون للجُشمي، في: المصدر نفسه، ص٣٩٣. =

غيْلان (الدمشقي)[١٦٥] والحسن البصري[١٦٦] وغيرهما؛ أو لصيانة الدين وترك مخالطة الظلمة، واستمر ذلك الانقباض [فـ] قلت العوام فينا لهذا السبب»[١٦٧].

وإذا كان من المشهور بين العلماء أن علم الكلام هو علم الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية فإن دور المعتزلة في ذلك لا ينكر، بل إن ظهورهم وبقاءهم كان مرجعه مواجهتهم أهل الزيغ والزندقة والإلحاد، وهذا يتفق مع قول العلامة الشيخ محمد أبو زهرة: «إن الفلاسفة وغيرهم لما هاجموا بعض المبادئ الإسلامية تصدى هؤلاء للرد عليهم، واستخدموا بعض طرقهم في الجدل والمناظرة وتعلموا كثيرًا منها ليستطيعوا أن ينالوا الفوز عليهم، فكانوا بحق فلاسفة المسلمين»[١٦٨]. ولم يخلُ عصر من العصور ممن يهاجم مقررات الإسلام وعقائده ومبادئه، ولم يتوقف العلماء المسلمون عن الرد على هذا الهجوم، ومقارعة الحجة بمثلها، فقد استمرت الحاجة إلى منهج المعتزلة في الدفاع عن القضايا الإيمانية بالحجج العقلية والنقلية معًا. وكان هذا يجري، ولا يزال، أحيانًا، مع انتقاد المعتزلة، والطعن عليهم وإنكار الإفادة من الأصول التي أصلوها والحجج التي فتقوا ـ قبل غيرهم ـ الكلام فيها.

وقد نفينا ـ آنفًا ـ ما يذهب إليه بعض الكتّاب من أن المعتزلة ـ وحدهم ـ هم الذين استخدموا العقل لنصر قضايا الدين، ذلك أن أكثر من يدّعون نسبة الاستدلال بالعقل إلى المعتزلة، دون سواهم، من يريدون أن يضعفوا ثقة المسلمين بجماهير الفقهاء والمحدثين، الذين نقلوا الدين جيلًا بعد جيل، وحفظوا لنا معاني الوحي كما فهمها أصحاب النبي (ﷺ) عنه وعلموها مَنْ بعدهم: وهم يرون أنهم إذا رفعوا من شأن (العقليين) خلا الجو لهم فقال كل منهم بعقله كيف شاء، ولم لا؟ أليس في المعتزلة سلف؟!

والحق أن المعتزلة برءاء من هؤلاء ومما يقولون، بل لقد حاول الزنادقة والملحدون أن يلتحفوا برداء المعتزلة، ويفرخوا في عشهم يُلقُون منه دَسَّهم

= وقد كان الجشمي حنفيًا معتزليًا ثم تحول إلى مذهب الشيعة الزيدية، نقل ذلك فؤاد سيد في ترجمته (ص٣٥٣).

(١٦٨) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج ١، ص١٤٥.

على الإسلام وحربهم على فقهه وعقائده، فكان المعتزلة أول من برئ منهم وأقصوهم عن حلبتهم وأنكروا نسبتهم إليهم. حدث ذلك من ابن الراوندي وأبي عيسى الوراق وأحمد بن حائط وفضل الحدثي، وكثيرين غيرهم. وردَّ المعتزلة على هؤلاء، بل إن بعضهم كتب في نقض مذاهبهم[١٦٩]. وقد أساء هؤلاء إلى المعتزلة، وجعلوهم موضع شبهة، على الرغم من براءتهم منهم، لأن الاتهام ـ كما يقول العلامة الشيخ أبو زهرة ـ أسبق إلى الأذهان من البراءة[١٧٠]

المعتزلة مدرسة إسلامية خالصة

ومن الظلم للمعتزلة أن يتهموا بأنهم تأثروا في مذهبهم بمصادر خارجية، مسيحية أو غيرها. فالحق أنهم لم يستمدوا أفكارهم إلا من نظرهم الداخلي في القرآن والسنة، وفي أفعال خلفاء بني أمية، وما نتج عنها من عقيدة جبرية فشت في عامة الناس بتأييد الأمويين للقائلين بها[١٧١].

وقد اتهم المعتزلة مخالفيهم بأنهم لا يفقهون، فرد هؤلاء الاتهام بمثله، فانتقد الشافعي، وقبله مالك، المتكلمين وهما لا يريدان سوى المعتزلة. وقال أبو يوسف إنهم زنادقة. وأفتى مالك والشافعي بعدم قبول شهادتهم، وأفتى محمد بن الحسن من صلى وراء معتزلي بأن يعيد الصلاة. وهذا مصير كل خصومة يتلاحى فيها الناس بالحق والباطل[١٧٢]. وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن موقف الإسلام من الأحزاب فأجاب بأن الأحزاب التي أهلها مجتمعون «على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون لهم ما لهم وعليهم ما عليهم. وإن كانوا زادوا في ذلك ونقصوا مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم سواء أكان على الحق أم الباطل، فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى

---

(١٦٩) كما فعل ابن الخياط، حين كتب الانتصار في الرد على ابن الراوندي.

(١٧٠) أبو زهرة، المصدر السابق، ص١٥١.

(١٧١) النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٤٠٨.

(١٧٢) أحمد أمين، ضحى الإسلام، ص١٨٦ ـ ٢٠٧، وأبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص١٤٤ ـ ١٧٩.

(١٧٣) ابن تيمية، مجموع الرسائل والمسائل (القاهرة: لجنة نشر التراث العربي، [د.ت.])، ج ١، ص١٥٢ ـ ١٥٣، والنص نفسه في مجموع رسائل وفتاوى شيخ الإسلام في التفسير والحديث =

ورسوله، فإن الله ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف، ونهيا عن التفرقة والاختلاف، وأمرا بالتعاون على البر والتقوى، ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان»[١٧٣]. ومن ثم فإن الأحزاب أو الجماعات التي تدعو إلى خير وحق يؤدي وجودها إلى تحقيق مصالح الناس تدخل في نطاق قوله تعالى: عن المؤمنين ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [المجادلة: ٢٢] والأحزاب التي تقوم على محاداة الله ورسوله تدخل في وصف الله سبحانه وتعالى للضالين بأنهم: «حزب الشيطان».

والمعتزلة لم يخرجوا عن الدين أصلًا، بل كانوا الفلاسفة الإسلاميين على الحقيقة، الذين لم يتأثروا بفلسفة اليونان ولا سواهم، وأخطؤوا في التأويل خطأ من طلب الحق فلم يصبه، لا خطأ من أراد الباطل وتعصب له. ومن جميل كلام أمير المؤمنين عليّ (ﷺ) قوله: «ليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه»[١٧٤]. كانوا حربًا على الزنادقة والملحدين وأعداء الإسلام.

وإذا كانوا قد وقعوا في أنواع من الشذوذ في الفكر والفعل على السواء، فإن ذلك يقع كثيرًا ممن يطلق لعقله العنان، ولو مع العمل في ظل النصوص[١٧٥].

وقضايا العقول التي أثارها المعتزلة، أو أثيرت فردوا عليها، لا يحكم فيها إلا بعد الأخذ والرد والقبول والرفض، والإقرار والجحد، فعندئذ يتبين الحق ويتهاوى الباطل. وإلى أن يحصل ذلك فإنه لا يستغرب أن تضل أفهام وتزل أقدام ويرمى بما ليس فيهم أقوام، وتلك السنة الربانية ماضية، والمعصوم من عصمه الله تعالى.

وقد كان للمعتزلة ـ كما ذكرنا ـ دور مقدر في مواجهة الزنادقة الذين

= والأصول والعقائد والآداب والأحكام، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، مراجعة محمد الأنوار البلتاجي، القاهرة، مكتبة وهبة، ط٢، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ج١ ص٢٠٠.

(١٧٤) نهج البلاغة، السابق، ص٥٣، وهو في طبعة الشيخ محمد عبده (القاهرة: دار الشعب، [د. ت.])، ص٧٤.

(١٧٥) أحمد أمين، ضحى الإسلام، وأبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، المصدران السابقان.

سعوا لهدم الإسلام واستئصال شأفته، وقد برز زعماؤهم في العصر العباسي ونشروا فيه أقوالهم المضلة كيدًا للدين وتهوينًا لشأنه وشأن علمائه، فتصدى المعتزلة لهؤلاء، ونازلوهم بالحجج الدامغة، وسلكوا مسلكهم فيما سموه الاستدلال العقلي، واقتبسوا من الفلسفة ما يقوون به منطقهم، فكان بلاؤهم في نصرة القضايا الإيمانية بالأدلة العقلية بلاءً حسنًا مشكورًا.

وإثارة المعتزلة لما أثاروه من مسائل فلسفية مما لم يفكر فيه جيل الصحابة والتابعين: مثل الكلام في إرادة الإنسان وأفعاله ومدى سلطان الله تعالى عليها، والكلام في الصفات الإلهية وهل هي غير الذات أم إنها والذات شيء واحد، أحدث خلافًا بينهم وبين الفقهاء والمحدثين الذين اعتبروا ذلك منهجًا مخالفًا لمنهج الصحابة والتابعين في الاستدلال على العقائد.

وكان حريًا بالأمر أن يقف عند هذا الخلاف المنهجي، ويتعاون الفريقان على نصرة الإسلام نفسه، أولئك بمنازلة الزنادقة وأهل الزيغ بالأساليب العقلية والحجج الفلسفية، وهؤلاء بالعمل على استنباط الأحكام من الكتاب والسنة، لولا ما حدث من تدخل سياسي ـ بدأه المأمون ـ فوقعت بسببه الفتن والمحن التي أضعفت من شأن الفريقين جميعًا(١٧٦) ولله الأمر من قبل ومن بعد.

---

(١٧٦) في المعنى نفسه، انظر: محمد أبو زهرة، أحمد بن حنبل: حياته وعصره ـ آراؤه الفقهية (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٧)، ص٨٦ ـ ٨٧.

(٩)
الصوفية[*]

التصوف في حقيقته تيار أو نزعة أو اتجاه سلوكي وليس مدرسة فكرية فحسب، كسائر المدارس الفكرية الخالصة التي ذكرناها في هذا الكتاب، فيكون الرجل صوفيًا سنيًا، من أي مذهب كان، أو صوفيًا معتزليًا، أو صوفيًا أشعريًا، أو صوفيًا ماتريديًا، أو صوفيًا شيعيًا إماميًا (من أهل العرفان) أو زيديًا. بل إن بعض الجمعيات الصوفية في عصرنا هذا تجمع في عضويتها بين الصوفية من أديان شتى.

واهتمامنا هنا هو بالصوفية المسلمة دون سواها.

والتصوف «جزء لا يتجزأ من تاريخ هذه الأمة، والعامل الفاعل في مراحل كثيرة من حياتها سلبًا أم إيجابًا، كثيرون يرون أنه خير محض، ولا بديل عنه، وآخرون لا يجدونه إلا شرًا ووبالًا على هذه الأمة وسببًا لما حل بها من المآسي، والتصوف مثله مثل أي تيار عرفته هذه الأمة، له ماله وعليه ما عليه. محاسنه ومساوئه بقدر قربه من الكتاب والسنة، وبعده عن الإشراك والكفر والحلول والاتحاد»[١].

(*) عندما انتهيت من المحاضرات السبع التي خصصت للصوفية، في سلسلة المحاضرات التي مثلت أصل هذا الكتاب، ورد إلي سؤال مزدوج من أحد أبنائنا الذين كانوا يحضرون بانتظام هذه المحاضرات. كان الشق الأول من السؤال يقول: لماذا عددت الصوفية مدرسة فكرية قائمة بذاتها؟ والشق الثاني كان يقول: هل تعرضت لضغوط من بعض زعماء الصوفية لذكر مناقبهم بعد أن أوردت في أوائل محاضراتك المآخذ عليهم. وقال صاحب السؤال: إن هذا الشق الثاني من قول بعض أهل العلم الذين تابعوا المحاضرات من خلال بثها على قناة الجزيرة مباشر؟!

وأرجو أن يجد القارئ جواب هذا السؤال في هذا الفصل.

(١) انظر تقديم محمد أديب الجادر، في: زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، =

نشأة التصوف

كانت بداية التصوف سلوكًا فرديًا قوامه التقوى والزهد واجتناب المحرمات والإقلال من الطيبات طلبًا للاستقامة الموعود عليها بحسن الجزاء: ﴿وَأَلَّوِ ٱسْتَقَٰمُواْ عَلَى ٱلطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَٰهُم مَّآءً غَدَقًا ۞ لِّنَفْتِنَهُمْ فِيهِۚ وَمَن يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِۦ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا﴾ [الجن: ١٦ ـ ١٧].

يقول ابن خلدون، في مقدمته، عن التصوف: «هذا العلم من **العلوم الحادثة في الملة**. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومالٍ وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عامًا في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح ناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة... فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة اختصوا **بمواجيد** مُدْرَكةٍ لهم. وذلك أن الإنسان بما هو إنسان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك... [و] **المريد في مجاهدته** وعبادته لا بد من أن ينشأ له عن كل مجاهدة **حال** هي نتيجة لتلك المجاهدة. وتلك الحال إما أن تكون نوع عبادة فترسخ وتصير مقامًا للمريد؛ وإما ألا تكون عبادة وإنما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غير ذلك.

والمقامات لا يزال المريد يترقى فيها من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة. قال (ﷺ) من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة[٢]. فالمريد لا بد له من الترقي في هذه الأطوار. وأصلها كلها الطاعة والإخلاص ويتقدمها الإيمان ويصاحبها...

= الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، تحقيق محمد أديب الجادر (بيروت: دار صادر، ١٩٩٩)، ج ١، ص٩.

(٢) الحديث بلفظ مختلف قليلًا في مسلم عن عثمان، وأبي هريرة، وعبادة بن الصامت، ومعاذ بن جبل، وعِتبان بن مالك، وجابر بن عبد الله، وأبي ذر، بأرقام ٢٦ و٢٧ و٢٨ و٣٠ و٣٣ و٩٣ و٩٤. وحديث عبادة في البخاري (٣٤٣٥) وحديث معاذ فيه (٥٩٦٧ و٦٢٦٣ و٦٥٠٠) وحديث أبي هريرة (١٢٨) و(١٢٩) وحديث أبي ذر (١٢٣٧) ومواضع أخرى.

والمريد يجد ذلك بذوقه ويحاسب نفسه على أسبابه، ولا يشاركهم في ذلك إلا القليل من الناس؛ لأن الغفلة عن هذا كأنها شاملة... وهؤلاء أصل طريقتهم كلها محاسبة النفس على الأفعال والتروك... ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم... واختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس يوجد بغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه، وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات؛ وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة، ومحاسبة النفس عليها»[٣].

وبانتشار التصوف، بهذا المعنى، واختصاص أهله بالمجاهدات والأذواق والمواجد التي لا توجد عند غيرهم من أهل الشريعة والفقه، عُرِفَ علم الفقهاء والمفتين بـ «علم الشريعة» وعلم المتصوفة بـ «علم الحقيقة».

فلما كتبت العلوم ودوِّنت، وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقتهم: فمنهم من كتب في أحكام الورع ومحاسبة النفس: مثل الحارث المحاسبي[٤] في كتابه الرعاية لحقوق الله، ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم في الأحوال، مثل القشيري في كتابه الرسالة[٥]؛ والسهروردي في كتابه عوارف المعارف[٦].

---

(٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ط ٣ (القاهرة: نهضة مصر، [د. ت.])، ج ٣، ص١٠٩٧.

(٤) الحارث المحاسبي هو أبو عبد الله الحارث بن أسد البصري، ت. ٢٤٣هـ، وترجمته في: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠)، ج ١٠، ص٧٣؛ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، السابق، ج ٩، ص١٠٤، رقم ٤٢٨٣، والمناوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، ج ١، ق ٢ ص٥٨٥، رقم ٢٤١ وغيرها.

(٥) القشيري هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري النيسابوري ت. ٤٦٥هـ، ترجمته في: الخطيب البغدادي، المصدر السابق، ج ١٢، ص٣٦٦، رقم (٥٧١٦)، وفي الذهبي، سير أعلام النبلاء، السابق، ج ٢، ص٢٣٢٦، رقم ٣٠١٧، والمناوي، المصدر السابق، ج ٢، ص١٨٦، رقم ٢٩٣ وغيرهما.

(٦) السهروردي هو شهاب الدين عمر بن محمد بن عبد الله، ت. ٦٣٢هـ، وترجمته في الذهبي، المصدر السابق، ج ٢، ص٢٩٢٥، رقم ٤٢٨٣، والمناوي، المصدر السابق، ج ٢، ص٤٩٢ رقم ٥٤٣ وغيرهما. انظر أيضًا: ابن خلدون، المقدمة، ص١١٠٠.

ثم ظهرت كتب في مصطلحات الصوفية[٧] مثل كتاب عبد الرزاق القاشاني **لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام**[٨] **ورشح الزلال في شرح بعض الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال**، وهو تكملة ما فاته، وشرح ما أوجزه، في لطائف الإعلام؛ **وشرح معجم مصطلحات الصوفية** للشيخ محي الدين بن عربي[٩].

وهذه النماذج قطرة في بحر المؤلفات الصوفية المتنوعة التي أهملتها يد التنقيب والتحقيق في العصر الحديث لأسباب عديدة ذكر أهمها سعيد عبد الفتاح في مقدمة **رشح الزلال**[١٠].

التصوف والفقه.. اتفاق أم اختلاف؟

وسوف يتبين في أثناء النظر في أفكار التصوف ومناهجه أن الدعوى التي يدعيها الأستاذ أحمد أمين عن أن سبب نشأة التصوف هو إهمال الفقه والفقهاء للجوانب الروحية والخلقية سلوكًا وعبادة دعوى غير صحيحة[١١].

فهو يرجع التصوف إلى ظاهرة الزهد التي عرفت في صدر الإسلام، ويرى أن التصوف ليس إلا تطورًا في هذه الظاهرة قابل به أصحابه، بروحانيتهم، جفاء الفقهاء في مراعاتهم للشعائر الظاهرة دون تعرض للنية والخشوع ومحاسبة النفس وتزكية الروح ونحو ذلك.

---

(٧) كما سنأتي على ذكره في موضع لاحق في هذا الفصل.

(٨) وهو غير كتاب: القشيري، **لطائف الإشارات** الذي هو تفسير صوفي للقرآن الكريم، تحقيق إبراهيم بسيوني (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١)، وقد خلط بعض المعاصرين بين الكتابين فلزم التنويه؛ والقاشاني هو كمال الدين، عبد الرزاق بن جمال الدين أحمد، وقد اختلف في تاريخ وفاته على ثلاثة أقوال أصحها ٧٣٦هـ وقد ترجم له سعيد عبد الفتاح في مقدمته لكتابه المذكور في المتن، ج ١، ص٤١، وله ترجمة موجزة في الزركلي، **الأعلام**، السابق، ج ٣، ص٣٥٠.

(٩) الشيخ محيي الدين بن عربي هو محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الأندلسي، يعرف بالشيخ الأكبر، توفي بدمشق ٦٣٦هـ أو ٦٣٨ وهو في المغرب (ابن العربي) وفي المشرق (ابن عربي) تمييزًا له عن القاضي أبي بكر بن العربي الفقيه المفسِّر النَّظار المتكلم. ترجمته في الذهبي، المصدر السابق، وهي ترجمة فيها إنصاف: ص٣٥٩٣ رقم ٥٥٩٧؛ وفي المناوي، المصدر السابق، ج ٢، ص٥١٣ رقم ٥٥٥، وغيرهما من المصادر.

(١٠) المصدر السابق ذكره، ص٦ ـ ٧.

(١١) أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، ج ٢، ص٥٧.

فكان الصوفية يرمون الفقهاء بأنهم لا يعبؤون إلا بالقشور من مظاهر الأمور، والفقهاء يرمون الصوفية بالغلو في أحوال الروح أكثر من القدر الذي يعرفه الإسلام.

والصحيح أن دعوى جفاء الفقهاء دعوى عارية عن الدليل، ولا سيما في عصور الاجتهاد والتأسيس المذهبي، بل الدليل قائم على عكس ذلك، فإن من لا يحصون من الفقهاء والمتكلمين، في المذاهب كلها، جمعوا بين الدرس الفقهي والسلوك الصوفي، وأحيانا الطرقي، مما يجعل الدعوى المذكورة مخالفة للواقع أيضًا.

ولا ريب في أن الزهد الإسلامي هو المصدر الأول للتصوف، لكن أحمد أمين يُرجع ذلك الزهد ـ وهو في رأيه هذا مخطئ ـ إلى أسباب أربعة كل منها تصلح أسبابَ ذمٍ وانتقاص:

زهدوا لأنهم فشلوا في الحياة فتزهدوا؛

أو لم يجدوا ما يغنيهم فتزهدوا؛

أو كان لهم مزاج خاص يكره الدنيا وزينتها والحياة ونعيمها فتزهدوا؛

أو اشتد خوفهم من النار، ومن الحساب يوم القيامة فتزهدوا(!!).

ويصف أحمد أمين الخلاف بين الصوفية والفقهاء بأنه «نكبة النكبات والمصيبة العظمى»[١٢]. ويرى ـ محقًا ـ أن الإسلام لم يفرق بين الأعمال الظاهرة والأحوال الباطنة؛ بل أمر بإصلاح الظاهر والباطن معًا: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۞ ٱلَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ﴾ [المؤمنون: ١ ـ ٢] و: ﴿وَأُزْلِفَتِ ٱلْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ ۞ هَٰذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ ۞ مَّنْ خَشِيَ ٱلرَّحْمَٰنَ بِٱلْغَيْبِ وَجَآءَ بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق: ٣١ ـ ٣٣]، والقرآن يثني في مواضع على الذين: ﴿إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢؛ الحج: ٣٥].

وهذا هو الذي كان يصنعه الصحابة والتابعون، فلما أقبل الناس على علم الفقه، وغاصوا في مسائله، وهو دائر على افعل ولا تفعل، وعلى صحة العمل وبطلانه، وذلك بالتحقق من أركانه وشروطه وصفاته، رأى الزهاد

(١٢) المصدر نفسه، ص٥٦.

(المتصوفة) في هذا الإغراق في الفقه إهمالًا للجوانب الروحية والخلقية في العبادة والسلوك فبدأ الصراع بين الفريقين على اجتذاب عامة المسلمين، كل يرى في اتباع منهجه صلاح الناس فيدعو إليه، وينتقص من مذهب الآخر.

وهذا الصراع بين الفئتين ـ الفقهاء والمتصوفة ـ هو ما وصفه أحمد أمين بـ «نكبة النكبات والمصيبة العظمى».

ولم تكن الفطنة إلى هذه المسألة وليدة التقدم النظري في البحث العلمي والتاريخي، بل لقد فطن إليها من قديم الإمام الغزَّالي (حجة الإسلام)، فألف كتابه الأشهر **إحياء علوم الدين** الذي جمع فيه بين أحكام الورع والاقتداء، وآداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم[١٣].

قال الغزَّالي في مقدمة الإحياء: «... فأدلة الطريق هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء وقد شغر منهم الزمان ولم يبق إلا المترسمون (أصحاب الوظائف الرسمية) وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان، واستغواهم الطغيان، وأصبح كل واحد بعاجل حظه مشغوفًا، فصار يرى المعروف منكرًا والمنكر معروفًا... ولقد خيلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة (أي فتوى بشأن قضية تستعين بها القضاة على فصل الخصام)... أو جدل يتضرع به طالب المباهاة إلى الغلبة والإفحام، أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ إلى استدراك العوام، (= سَلْبَهُمْ الإدراكَ المميزَ بين الصواب والخطأ)... فأما علم طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح، مما سماه الله تعالى في كتابه فقهًا وحكمة وعلمًا وضياءً ونورًا وهدايةً ورشدًا، فقد أصبح من بين الخلق مطويًا وصار نسيًا منسيًا... [ف] رأيت الاشتغالَ بتحريرِ هذا الكتابِ مُهمًا إحياءً لعلوم الدين وكشفًا عن مناهج الأئمة المتقدمين... وقد أسسته على أربعة أرباع: ربع العبادات وربع العادات وربع المهلكات وربع المنجيات...»[١٤].

---

(١٣) ابن خلدون، **المقدمة**، ج ٣، ص١١٠٠.

(١٤) **مقدمة إحياء علوم الدين** (القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، ١٩٥٦)، ج ١، ص٣.

تعاريف التصوف

قال ابن خلدون، بعد أن ذكر كتاب الإحياء ومميزاته: «وصار علم التصوف في الملة علمًا مدونًا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتاب»[١٥].

وقد اصطلح أهل كل علم على تعريف له يتفقون على عناصره الأساسية، وإن اختلفوا في بعض جزئياته، اختلافًا لا يُخل بحقيقة الاتفاق عليه، فنجد لكل علم تعريفًا منضبطًا يسميه أهله (الحدَّ)[١٦]، ويشترطون فيه، كي يكون صحيحًا، أن يكون جامعًا مانعًا.

- فالفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المستمد من أدلتها التفصيلية.

- والأصول (أصول الفقه) هو العلم بالأدلة الكلية التي يتوصل بالنظر الصحيح فيها إلى الحكم الشرعي.

- والتفسير هو العلم بمعاني آيات القرآن الكريم وأسباب نزولها وما يستفاد منها من أحكام.

- والنحو هو علم يعرف به أحوال أواخر الكلام إعرابًا وبناءً.

وهكذا في كل علمٍ. فإذا نظرنا إلى التصوف لنبحث عن تعريفه أو حدِّه وجدنا:

الشيخ أحمد زروق يقول إن: «للتصوف نحو ألفي تعريف مرجعها كلها لصدق التوجه إلى الله تعالى، وإنما هي وجوه فيه»[١٧]. وختم القاعدة الثالثة

---

(١٥) ابن خلدون، المصدر السابق.

(١٦) الحد هو الفاصل بين شيئين أو هو الوصف المحيط بمعناه.

(١٧) هو الشيخ أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى، الشهاب المراكشي الفاسي، فقيه مالكي صوفي، ت. ٨٩٩، ودفن بمصراتة من مدن ليبيا. وكتابه هو قواعد التصوف على وجه يجمع بين الشريعة والحقيقة ويصل الأصول والفقه بالطريقة وهو مطبوع طبعات عديدة. وقد شرحه لأول مرة صديقنا الأستاذ بدوي محمود الشيخ، في جزأين، وسمى شرحه الكنز الفريد في التصوف الرشيد (القاهرة: هايدلبرج للطباعة والنشر، ٢٠٠٨)؛ وترجمة الشيخ زروق في المناوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، ج ٣ ص١١٦٦؛ وترجم له كذلك شارح القواعد، ج ١، ص٩ ـ ١٢. وكان عالمًا عابدًا زاهدًا فقيهًا أصوليًا ثم غلب عليه التصوف. ورمي بالتهود والتنصر والإلحاد، وضرب وطُرد =

من قواعد التصوف بقوله: «... من له نصيب من صدق التوجه، له نصيب من التصوف، وإن تصوف كل أحد صدق توجهه، فافهم»[١٨].

ويعلق سعيد عبد الفتاح على ذلك بقوله: «ما أشار إليه ابن زروق ليس دليلًا على أنه جمع كل ما قيل... وإن كتب الصوفية تمتلئ بإشارات إلى تعريف التصوف تفوق عدد من تكلموا فيه، ومن أدلوا فيه برأي»[١٩].

وقد استخرج المستشرق رينولد نيكلسون من الرسالة القشيرية نحو (٧٨) تعريفًا للتصوف[٢٠]، ووجدتُ في كشاف اصطلاحات الفنون (٢٧) تعريفًا للتصوف[٢١]، وفي طبقات الصوفية للمناوي[٢٢] مئات التعريفات، يكاد يكون لكل عَلَم ممن تُرجم لهم تعريف أو أكثر.

ويردّ ابن زروق هذا التعدد إلى تنوع فهم الناس لحقيقة التصوف، والحق أن التصوف عند أهله ذوق، ولكل ذائق طريقته في التعبير عما يذوقه، وهم القائلون «إن الطريق إلى الله متعدد بتعدد أنفاس الخلائق»[٢٣].

وهم يقولون: إن «دقائق هذا العلم منح إلهية لا تتاح إلا لصاحب

= وسُلب(!)والمنقول عنه في المتن هو الفقرة الثانية من القاعدة الثانية من قواعد التصوف، انظر: الكنز الفريد، ج ١، ص٢٠ من. ويقول شارح القواعد: إنما العدد بعكس (= يعبر عن) التعدد في وجوه الصدق في التوجه. ويقال للشيخ زروق: ابن زروق أيضًا، فالاسمان علمان على شخص واحد.

(١٨) الفقرة الأخيرة من القاعدة الثالثة، من الكنز الفريد، ص٢١.

(١٩) مقدمة سعيد عبد الفتاح، لتحقيقه كتاب: القاشاني، لطائف الإعلام، السابق ذكره، ص١٦.

(٢٠) المصدر السابق، ص١٥، وهو يشير إلى: رينولد ألن نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، نقله إلى العربية أبو العلا عفيفي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦)، ص٢٧. وقد أحصيت ما في الرسالة القشيرية، فوجدته (٥٧) تعريفًا مع الشك في اثنين هل هما تعريفان أم تفسيران؟. انظر: أبو القاسم عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف؛ ذخائر العرب؛ ٧٥، ٢ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٤)، ج ٢، ص٤٤٠ - ٤٤٤. ولا يبعد أن يكون الأستاذ نيكلسون قد استخرج الزيادة على هذا العدد من ثنايا الرسالة لا من الباب الذي خصصه القشيري لتعريف التصوف.

(٢١) محمد علي الفاروقي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، حققه الدكتور لطفي عبد البديع؛ ترجم النصوص الفارسية الدكتور عبد النعيم محمد حسين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧)، ج ٤، ص٢٤٣ - ٢٤٨.

(٢٢) المناوي، الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية.

(٢٣) عبد الفتاح، المصدر السابق، ص١٦.

ذوق، وصاحب الذوق صاحب صدق في التوجه، فيفتح لكل واحد ما لا يفتح لغيره» (!).

ومن تلك التعريفات

التُّستري (ت. ٢٨٣هـ) والجنيد (ت. ٢٩٨هـ): «التصوف قيام مع الله تعالى بحيث لا يعلمه غير الله؛ والصوفية هم القائمون على هذا النحو».

الجنيد: «التصوف ترك الاختيار».

الشِّبلي (ت. ٣٤٣هـ): التصوف «حفظ حواسك ومراعاة أنفاسك».

وقيل: «بذل المجهود في طلب المقصود، والأنس بالمعبود، وترك الاشتغال بالمفقود».

وهذا التعريف مبني على الحديث النبوي: «.. واعلم أن الأمة لو اجتمعوا على أن ينفعوك لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك، لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رُفِعت الأقلام، وجَفت الصحف»[٢٤].

وقيل: «هو التخلق بالأخلاق الإلهية».

وقيل: «هو تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية... والتعلق بالعلوم الحقيقية».

وقيل: «هو الإعراض عن الاعتراض».

وقال القطب الشعراني (ت. ٩٧٣): «هو عبارة عن علم انقدح في قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة، فكل من عمل بهما انقدح له من ذلك علوم وآداب وأسرار وحقائق تعجز عنها الألسن»[٢٥].

وهذا هو معنى قول الجنيد: «علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة»[٢٦].

(٢٤) حديث صحيح رواه الإمام أحمد في المسند، السابق، بأرقام: ٢٦٦٩ و٢٧٦٣، ج ٤ ص٤٠٩ و٤٨٧ ورقم ٢٨٠٣، ج ٥ ص١٨. وقد ذكر الشيخ شعيب في التعليق على روايته الأولى مواضعه في كتب الحديث الأخرى.

(٢٥) سعيد عبد الفتاح، المصدر السابق.

(٢٦) ابن العربي، شرح كلمات الصوفية، سبق ذكره، ص٢٢٢.

وقد عرّفه المناوي، صاحب طبقات الصوفية بأنه: «الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرًا وباطنًا»[٢٧]. وبذلك عرفه الجرجاني وإن أضاف إليه عددًا من التعريفات الأخرى التي ذكرناها[٢٨].

وقد عرَّف الشيخ محمود محمد خطاب السبكي التصوف علمًا بأنه: «علم يعرف به صلاح القلوب وسائر الحواس». أي يعرف به كيفية تصفية الباطن من عيوب النفس وصفاتها المذمومة كالحقد والحسد والغش والغل وطلب العلو والكِبْر والغضب والطمع والبخل وتعظيم الأغنياء [وذوي الجاه والسلطان] وتحقير الفقراء [ومن لا نفوذ لهم في الدنيا] ويُحَدُّ عملًا بأنه: «الأخذ بالأحوط في المأمورات، واجتناب المنهيات، والاقتصار على الضروريات من المباحات»[٢٩].

ويقول الدكتور مصطفى الشكعة عن تلك التعريفات إنها: «تنتهي إلى مقصد واحد هو العزوف عن لذائذ الحياة، ونشدان صفاء النفس، والسعي إلى الحب الإلهي في نطاق السمو الروحي والمجاهدة النفسية»[٣٠]. ويجب أن يقيد هذا العزوف بقيد عدم ترك العمل لعمارة الأرض لقول الله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ﴾ [هود: ٦١].

ومن كلام الحارث المحاسبي: «خير الناس من لا تشغله آخرته عن دنياه، ولا دنياه عن آخرته»[٣١].

فهذا هو حاصل التصوف الصحيح: العمل بالكتاب والسنة، والاكتفاء من متاع الدنيا بالقليل اللازم، وترك الاستكثار مما تتركه وراءك بلا نفع،

(٢٧) محمد عبد الرؤوف المناوي، **التوقيف على مهمات التعاريف**، تحقيق محمد رضوان الداية (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢)، ص١٨٠.

(٢٨) علي بن محمد بن علي الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق عبد المنعم الحفني (القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩١)، ص٦٨.

(٢٩) محمود محمد خطاب السبكي (مؤسس الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية)، **أعذب المسالك المحمودية إلى منهج السادة الصوفية**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح؛ مراجعة محمد البلتاجي، ٤ ج (القاهرة: مطابع الأهرام ٢٠٠١)، ج ١، ص٤٠.

(٣٠) مصطفى الشكعة، **إسلام بلا مذاهب**، سبق ذكره، ص٥٠٩.

(٣١) العبارة في ترجمته من: المناوي، **الكواكب الدرية**، السابق، ج ١، ق ٢، ص٥٨٥ وبخاصة ص٥٨٧.

وتحاسب عليه بلا ريب. وهذا بعض معنى قول رسول الله (ﷺ): «أيكم مالُ وارثِهِ أحبُّ إليه من ماله... مالَكَ من مالِكَ إلا ما قدَّمت، ومالُ وارثك ما أخرت»[٣٢].

* * *

مصطلحات الصوفية

ذكر ابن خلدون في مقدمته أن «للصوفية آدابًا مخصوصة واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم... وهو نوع من العلم ليس يوجد بغيرهم»[٣٣].

وقد اهتم الصوفية بمصطلحاتهم وألفوا فيها كتبًا خاصة لشرحها وبيان معانيها ومآخذها ـ التي رأوها ـ من الأصول الإسلامية كتابًا، وسنة، وآثارًا مروية عن الصحابة والتابعين (رضي الله عنهم).

وأوسع كتاب في مصطلحات الصوفية ورموزهم، التي عبروا بها عن أحوالهم وأذواقهم، هو **لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام**[٣٤] **لعبد الرازق الكاشاني (القاشاني) المتوفى سنة ٧٣٦ (بينه وبين الجنيد ٤٣٨ سنة). يقول القاشاني: «واعلم يا شيخ اليقين أني ما كتبت شيئًا إلا بالتحقيق، لا من الهوى والنفس، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦] ولا يخفى** عليك أن ما يكون بناؤه بغير قانون الكتاب والسنة لا تعتبره هذه الطائفة (أي الصوفية) لأن طريقهم إتباع رسول الله (ﷺ)»[٣٥].

ومن طرائف مصطلحات الصوفية التي أوردها القاشاني:

أدنى الجود: بذل العبد نفسه في حبه لربه، كما يقول ابن الفارض (ت. ٦٣٢هـ):

---

(٣٢) من حديث عبد الله بن مسعود، رواه البخاري رقم ٦٤٤٢؛ والإمام أحمد، المسند، ج ٦، ص١٢٩، رقم ٣٦٢٦. واللفظ في المتن لفظ أحمد.

(٣٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ٣، ص١٠٩٩.

(٣٤) حققه تحقيقًا جيدًا الأستاذ سعيد عبد الفتاح، ونشرته دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٩٩٦ في مجلدين كبيرين وقعا في (١١٠٩) صفحة وتضمن الكتاب شرْحَ (١٦٥٨) مصطلحًا.

(٣٥) المصدر نفسه، ج ١، ص٤٥، وهو يقول هذا في رسالته إلى الشيخ ركن الدين علاء الدولة السمناني (ت ٧٣٦).

«وخاطر ببذل النفس فيها أخا الهوى فإن قَبِلَتْها منكَ ياحبَّذا البذلُ (!)
ومن لم يَجُدْ في حب نُعْمٍ بنفسه وإن جاد بالدنيا إليه انتهى البخل» (!)

أو كما يقول أيضًا:

«ما لي سوى روحي وباذل نفسه في حب من يهواه ليس بمسرف
فلئن رضيت بها لقد أسعفتني يا خيبة المسعى إذا لم تسعِفِ»[٣٦]

أركان الكمال: أربعة: معرفة الحق، والعمل به، ومعرفة الباطل واجتنابه؛ كما ورد في الدعاء الجامع «اللهم أرنا الحق حقًا وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلًا وارزقنا اجتنابه». فسمّي هذا الدعاء جامعًا لأنه اشتمل على قوة العلم بكمالها [معرفة الحق والباطل] وقوة العمل بتمامها [ضبط النفس على القيام بالحق للحق (سبحانه) وعلى الإعراض عن الباطل]، وهو يسمَّى بالجامع لجمعه خير الدنيا والآخرة[٣٧].

تقوى خاصة الخاصة: أن تعرف مالك وماله (لله) فلا تُضِفْ ما بك من نعمة إلا إليه. وإن وجدت شيئًا نزل بك، لا ترى فيه نعمة لربك، فلا تلومن إلا نفسك، فيما اقترفْتَه من سوء ظن بربك سبحانه. وأن تعلم أن المحامد تنسب إلى الله تعالى كلها، والمذام لا تنسب إليه[٣٨].

التقوى من التقوى: أن تنخلع من إضافة التقوى إليك لمشاهدتك قيام الأشياء كلها بالحق سبحانه[٣٩].

التواضع للمريد: ألا يعارِضَ بمعقولٍ منقولًا بحيث يطلب صحة الخبر بالاستدلال العقلي والبحث والنظر. قال النِّفَّري (ت. ٣٥٤) في **المواقف**:

---

(٣٦) شرف الدين أبي حفص عمر بن الفارض، ديوان ابن الفارض، بعناية هيثم هلال (القاهرة: دار المعرفة، ٢٠٠٣)، ص١٠٢ و١١٤. ابن الفارض من أعلام الشعراء الصوفية ويلقب بـ (سلطان العاشقين) لكثرة شعره فيما يسمى (الحب الإلهي) وجودته(!) والبيت الأول يروى بلفظ (فنافس) بدلًا من (خاطر). والمصطلح في: القاشاني، **لطائف الأعلام**، ج ١، ص١٨٨.

(٣٧) القاشاني، المصدر نفسه، ج ١، ص١٩٢؛ وفيه أن هذا الدعاء حديث نبوي، وهو ليس كذلك بل هو من المأثور عن بعض السلف. انظر: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم** (القاهرة: كتاب الشعب، [د. ت.])، ج ١، ص٢٦٦، تفسير الآية ١١٣ من سورة البقرة.

(٣٨) القاشاني، المصدر نفسه، ج ١، ص٣٣٩.

(٣٩) المصدر نفسه، ص٣٤٠

«أوقفني ربي وقال لي: إذا أمرتك بأمر فامض لما أمرتك به ولا تنتظر به علمك، إنك إن تنتظر بأمري علم أمري تعصِ أمري»[٤٠]. وهذا هو الذي يقول فيه بعض الفقهاء: «عبادة غير معللة فعلها طاعة وتركها معصية، والمرء غير مطالب بمعرفة سرها وحقيقة سببها».

الراعي: من تحقق بمعرفة العلوم السياسية، بحيث يتمكن من تدبير المعمورة[٤١](!)

الفتوة: عند الطائفة (الصوفية) أن لا تشهد لنفسك فضلًا ولا ترى حقًا وهي فوق التواضع، لأن صاحبه يرى لنفسه حقًا يَضَعُه، وفضلًا يتواضع دونه، وصاحب الفتوة لا يرى على أحدٍ حقًا، فضلًا عن أن يرى لنفسه فضلًا، بل هو يعتقد أن الحقوق عليه لا أنها تجب له[٤٢](!)

وللقاشاني كتاب آخر مهم ومختصر في مصطلحات الصوفية سماه **رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال** وفيه ٢٧٩ مصطلحًا[٤٣] يعرف فيه:

المقام بأنه: «استيفاء حقوق المراسم الشرعية من المعاملات وصنوف العبادات على التمام والكمال بحيث لا يفوته شرط من شروطها ولا لازم من لوازمها»[٤٤]. وهو ذات تعريفه في **اللطائف** لكنه هناك يتوسع فيجعل للصوفية (٤٤) مقامًا، أو نوعًا من أنواع المقامات[٤٥](!!)

والمقام في اللغة له معان عدة، المراد منها، في المصطلح الصوفي، المنزلة التي يبلغها المرء بمجاهدته لنفسه والتزامه الطاعات، ولو شقت عليه، واجتنابه المنهيات مهما كانت اللذة المتحققة منها. والمقامات منازل يبلغ

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص٣٦٢، وهامش ٣، ص٣٦٣، والنِّفَّري هو محمد بن عبد الجبار، من أعلام العارفين، ترجمته في: المناوي، **الكواكب الدرية**، ج ٢ ص١٥٢، وراجع هامش ٣ من صفحة ٣٦٣ من المصدر نفسه.

(٤١) القاشاني، المصدر نفسه، ص٤٧٧.

(٤٢) القاشاني، المصدر نفسه، ج ٢، ص١٩٤.

(٤٣) سبقت الإشارة إليه.

(٤٤) **رشح الزلال**، ص٤٨. والمراد بتعبير المراسم الشرعية هو الأوامر والنواهي.

(٤٥) القاشاني، **لطائف الإعلام**، ج ٢، ص٣٢٥ ـ ٣٣٢.

العبد كل منزلة منها بحسب مجاهدته لنفسه، ثم لا يثبت فيها إلا بقدر ثباته على نوع المجاهدة الذي وصل به إليها، وقد تزيد المقامات عندهم، إذا تتبعت أقوالهم فيها، على ما بلغه بها القاشاني.

ويعرف الحال في رشح الزلال بأنه: «ما يرد على القلب الآخذ في السير إلى الله من غير تعمد ولا اجتلاب» وقيل هو: «تغير الأوصاف على العبد». ويستدل عليه بقول الله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩][٤٦].

ويعرف الإزعاج بأنه: «أثر الوعظ في قلب المؤمن» إما من تعظيم الحق إن سمع: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢] وإما من رغبة فيما عند الله إن سمع: ﴿وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ﴾ [طه: ٧٣] وإما من رهبة تفجأ القلب من مطالعة: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧][٤٧].

وهناك معجم لابن عربي عني بشرحه سعيد هارون فيه (١٩١) مصطلحًا[٤٨].

وهناك معجم الدكتورة سعاد الحكيم فيه نحو (٧٠٠) مصطلح[٤٩].

وشرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي لمحمود محمود الغراب[٥٠].

وهناك قاموس المصطلحات الصوفية لأيمن حمدي[٥١].

---

(٤٦) القاشاني، رشح الزلال، ص٤٩. وهذا الاستدلال محل نظر لأن الآية الكريمة في حق الله تعالى وحده، فلا يصح الاستدلال بها على حال المخلوقين بأي وجه كان.

(٤٧) المصدر نفسه، ص٥١.

(٤٨) أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، شرح معجم اصطلاحات الصوفية: يحتوى شرح ١٩١ مصطلحًا صوفيًا (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٤).

(٤٩) سعاد الحكيم، المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة (بيروت: ندرة للطباعة والنشر، ١٩٨١).

(٥٠) الطبعة الثانية، (دمشق: مطبعة نضر، ١٩٩٣). وشرح الكلمات هو بيان لمعاني عبارات لأهل التصوف كقولهم: «للألوهية سر لو ظهر لبطلت الألوهية» [سهل التستري]؛ وقولهم «علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة» [الجنيد]؛ وقول بعضهم «ما في الجبة إلا الله» [الحلاج]؛ وقولهم «العلم حجاب»؛ انظر: ابن العربي، شرح كلمات الصوفية، ص٢١٢، ٢٢٢، ٢٤٣ و٣٧٧.

(٥١) أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية (القاهرة: قباء للطباعة والنشر، ٢٠٠٠).

وهناك **موسوعة مصطلحات التصوف** لرفيق العجم[٥٢]؛ فضلًا عما في كتب التعريفات العامة كـ**تعريفات الجرجاني والتوقيف على مهمات التعاريف** للمناوي وغيرها من مصطلحات الصوفية.

ولم يقتصر الاهتمام بشرح مصطلحات الصوفية وعباراتهم الموجزة، التي تشبه قواعد مذهبهم أو مذاهبهم، على المنتسبين إلى التصوف، علمًا وعملًا، بل اهتم بذلك علماء لا يعدون في أهل التصوف أصلًا.

فقد شرح شيخ الإسلام ابن تيمية كلمات اختارها من كتاب الشيخ عبد القادر الكيلاني **فتوح الغيب**[٥٣]؛ **وشرح تلميذه ابن قيم الجوزية كتاب الإمام شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري الهروي الحنبلي (ت. ٢٨١هـ) منازل السائرين بين إياك نعبد وإياك نستعين في كتابه مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**[٥٤]، وكتب، أي ابن قيم الجوزية، **كتابه العجيب طريق الهجرتين وباب السعادتين** وهما هجرةٌ إلى الله بالقلب والتوكل والمحبة والعبودية والتسليم والتفويض والخوف والرجاء والإقبال عليه وصدق اللجوء إليه... وهي كلها من مصطلحات الصوفية التي يدندنون حولها في كتبهم ومواعظهم وأشعارهم، وهجرةٌ إلى رسول الله (ﷺ) في حركاته وسكناته الظاهرة والباطنة بحيث تكون أفعال العبد موافقة لشرعه الذي هو تفصيل محبة الله ومرضاته، وهو غاية مسعى أهل التصوف ومنتهى مناهم(!) وهو كتاب تصوفٍ محضٍ على منهج أعلام الصوفية المستمسكين بالكتاب والسنة

---

(٥٢) رفيق العجم، **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والاسلامية (بيروت: مكتبة لبنان ـ ناشرون، ١٩٩٩).

(٥٣) ابن تيمية، **شرح كلمات الشيخ عبد القادر الكيلاني من فتوح الغيب**، ويقال له الجيلاني، من أكابر الصوفية، وكان فقيهًا حنبليًا توفي سنة نيِّف وستين وخمسمائة ببغداد. **الكواكب الدرية**، للمناوي، ج ٢، ص٢٥٣. وشرح ابن تيمية مطبوع مرات في بغداد وبيروت والقاهرة والخرطوم وهي ـ أي طبعة الخرطوم ـ بتحقيق صديقنا الدكتور شوقي بشير عبد المجيد ٢٠٠٢، وهي من أجود طبعاته علميًا، على هنات في الطباعة.

(٥٤) اختصره اختصارًا جيدًا صديقنا القديم الأستاذ أحمد أحمد جاد (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٩٦)، الطبعة الثانية وقد صدرت من نسخته الكاملة خمسة أجزاء، محققة تحقيقًا علميًا دقيقًا، عن الهيئة المصرية العامة للكتاب، حقق الأول منه الأستاذ الدكتور كمال جعفر، والأجزاء الأربعة الأخرى صديقنا العلامة الأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور، ولم يكتمل الكتاب بعد.

المنكرين لما خرج عنهما من قول أو فعل[٥٥].

ويثور السؤال لماذا كان لأهل التصوف لغة خاصة بهم هي التي تسمى (اصطلاحات) أو (إشارات) أو (رموز)؟

والجواب أن التصوف تجربة نفسية، بل تجارب تتعدد بتعدد السائرين في طريق التصوف. وكل صوفي عبَّر عن تجربته بما أسعفه به علمه باللغة وفهمه لها، فجعل لألفاظها مفاهيم ودلالات بعضها معهود وبعضها مخترع غير معهود. واختراعه ليس اختراع صنعة ولكنه اختراع ذوق وحال يمر بهما الصوفي فتكون له في التعبير عنهما كلمات أو أقوال.

وهذا بعض معاني قول الشيخ أحمد زروق: «تعدد وجوه الحسن يقضي بتعدد الاستحسان، وحصول الحسن لكل مُستَحْسِن، فمن ثم كان لكل فريق طريق»[٥٦]. وإن شئت قلت كان «لكل سالك طريق» وهو ما عبَّروا عنه بقولهم «الطريق بعدد الأنفاس»[٥٧]. وما قال فيه الشيخ زروق «في اختلاف المسالك راحة للسالك، وإعانة له على ما أراد من بلوغ الأرَب والتوصل بالمراد»[٥٨].

والتعبيرات التي تصدر عن الصوفي في أحوال ذوقه، وفي مقامات قربه وتعبده، هي تعبيرات رمزية لا تُكشف إلا لمن فُتِحَ له وذاق. وهم معترفون بهذا حتى جعلوا من قواعدهم: «من ذاق عرف ومن لم يذق لم يعرف» وتجد بعضهم يقول ومن حُرِم... وبعضهم يقول من لم يذق محروم.

وهم يشهدون على أنفسهم بأن عباراتهم مستغلقة على من لم يكن من أهل الطريق، ويرون أن هذا فيه حماية لهم من الدخلاء عليهم، وفيه إشفاق على المسلمين عامة من أن يسمع أحدهم شيئًا ينكره على أهل الله لأنه لم

---

(٥٥) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، طريق الهجرتين وباب السعادتين، بعناية الشيخ عبد الله الأنصاري (الدوحة: إدارة الشؤون الدينية، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م).

(٥٦) القاعدة رقم ٦٠ من قواعد التصوف لزروق، بتحقيق عبد المجيد خيالي، ط ٤ (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٢).

(٥٧) مقدمة سعيد عبد الفتاح، لكتاب القاشاني، لطائف الإعلام، ج ١، ص١٦.

(٥٨) القاعدة ٥٨، ص٥٠.

يصل إلى حقيقة معناه، فيكون ذلك الإنكار سببًا لعقابه إذ أساء الظن بأولياء الله من أهل الطريق[٥٩].

وهم يقيسون حالهم في ذلك بحال أصحاب المهن والعلوم والحرف الذين لأهل كل حرفة منهم، أو مهنة أو علم، رموز ومصطلحات لا يفهمها غيرهم. فكذلك الصوفية.

والفرق عندهم أن مصطلحات أولئك لا تدرك إلا بالتعلم، أما مصطلحات أهل التصوف فإن المريد الصادق يفهم جميع ما يقولونه من تلقاء نفسه بمجرد انضمامه إليهم وجلوسه معهم(!)

ولا يستغرِبُ هو ذلك من نفسه، لأنه يجده قائمًا بذاته كأنه جبلِّيٌ غير مكتسب(!) ويستدلون على ذلك بواقعة يحكونها عن القاضي أحمد بن عمر بن سُريج، الفقيه الشافعي (فقيه العراقين) أنه حضر يومًا مجلس الجنيد فقيل له: ما فهمت من كلامه؟ قال: «لا أدري ما يقول ولكن أجد لكلامه صولة في القلب ظاهرة تدل على عمل في الباطن وإخلاص في الضمير، وليس كلامه كلام مبطل»[٦٠].

* * *

قواعد التصوف

وقد عبر أهل التصوف عن أنفسهم، وإن شئت قلت عن مدرستهم الفكرية، بقواعد صاغوها بألسنتهم، ودونوها في كتبهم التي لعل من أقدمها كتاب ابن عطاء الله السكندري **الحكم العطائية** أو **حكم ابن عطاء الله السكندري**، الذي يمكن اعتباره من أهم كتب قواعدهم الأساسية، وكتاب **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية**[٦١] للشيخ عبد الوهاب الشعراني.

---

(٥٩) سعيد عبد الفتاح، السابق، ص٣٦

(٦٠) المصدر نفسه، ص٣٨. وترجمة ابن سريج (ت. ٣٠٦هـ) في: الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج ٧، ص٩٩، رقم ٢٦٥. وهو أحد مجددي الإسلام المعدودين. وكان إمام الشافعية في وقته. والجنيد هو أبو القاسم بن محمد الملقب بسيد الطائفة، توفي في بغداد سنة ٢٩٧ أو ٢٩٨. انظر أيضًا: **الكواكب الدُّرية** للمناوي، ج ١، ق ٢، ص٥٧٠.

(٦١) عبد الوهاب الشعراني، **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية**، حققه طه عبد الباقي =

وصياغة ابن عطاء لكتابه، واستمداده، بصورة أساسية، من الكتاب والسنة، جعلاه أقرب إلى القواعد مما جمعه الشعراني في كتابه من قصص وحكايات بعضها يجوز ويصح وبعضها مما لا يجوز التسليم به، أو لا يعقل أو لا يقبل، واقعًا، أو شرعًا.

الحكم العطائية

وابن عطاء الله السكندري (ت. ٧٠٩هـ) هو تلميذ العلمين الكبيرين أبي العباس المرسي (ت. ٦٨٦هـ) وأبي الحسن الشاذلي (ت. ٦٥٦هـ).

يقول الدكتور سعيد رمضان البوطي (رحمه الله) في وصف الحكم العطائية في مقدمة شرحه لها: «هو مجموعة مقاطع من الكلام البليغ الجامع لأوسع المعاني بأقل العبارات، كلها مستخلص من كتاب الله أو سنة الرسول (ﷺ)، وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم يدور على التوحيد وحماية المسلم من الشرك الخفي؛ وقسم يدور على الأخلاق وتزكية النفس؛ وقسم يدور على السلوك وأحكامه»[٦٢].

والحكم العطائية جديرة بالقراءة حقًا، وحقيقة بالتأمل العميق في معانيها ومراميها ومبانيها، وقد شرحها عشرات من العلماء، وهي مطبوعة، مشروحة ومجردة عن الشرح، في كل بلد إسلامي تقريبًا[٦٣].

= سرور ومحمد عبد الشافعي (بيروت: المكتبة العلمية، [د. ت.])، وله طبعة أخرى مصرية (القاهرة: دار جوامع الكلم، ١٩٨٧). والشعراني هو عبد الوهاب بن أحمد بن علي وينتهي نسبه إلى محمد بن الحنفية ابن الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه). ترجمته في: المناوي، **الكواكب الدرية**، ج ٣، ص٣٩٢.

(٦٢) سعيد رمضان البوطي، **الحكم العطائية**، ط ٤ (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٩)، ص٩ ـ ١٠ باختصار. وقد توفي الشيخ البوطي رحمه الله شهيدًا في يوم الخميس الموافق ٩ من جمادى الأولى ١٤٣٤هـ الموافق ٢١/ ٣/ ٢٠١٣ بسبب انفجار قنبلة زرعت في مسجد الإيمان بحي المزرعة بدمشق، وأودى الانفجار بحياته وحياة اثنين وأربعين شخصًا، وكانت وفاته في أثناء إلقاء درسه؛ وقد كانت بيننا صداقة خالصة لله تعالى ـ على اختلاف في الرأي لم يفسد قضية الود ـ بدأت منذ سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م واستمرت حتى استشهاده رحمه الله ـ وقد دفن في المسجد الأموي يوم السبت ١١ من جمادى الأولى الموافق ٢٣ آذار/ مارس ٢٠١٣ بجوار فخر الأمة الكردية، التي هو من أبنائها، صلاح الدين الأيوبي، رحمهما الله تعالى، وكان مولد الدكتور البوطي سنة ١٣٤٧هـ = ١٩٢٩م.

(٦٣) انظر: عبد المنعم الحفني، **الموسوعة الصوفية: أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية** (القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩٢)، ص٢٨٥.

وشرحُ أخينا العلامة الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي (رحمه الله) من أوفى شروحها وأحسنها، في لغة سهلة قريبة إلى نفوس الشباب خاصة، وله مقدمة حسنة في التفريق بين العبادة المشروعة والبدعة المذمومة، ووجوب الأخذ بالأولى واجتناب الثانية.

وشرح ابن عجيبة من أدقها وأوسعها نقلًا لكلام أئمة الصوفية حتى عصره (القرن الثالث عشر الهجري) والاستدلال من القرآن والسنة على صحة كلام ابن عطاء الله[٦٤].

ولهذا الشرح طبعة مدققة أصدرتها دار المعارف المصرية، بتحقيق الدكتور محمد أحمد حِبُّ الله.

وقد نشرَ الحِكمَ نشرة مجردة مضبوطةً، وصنع لها مقدمة حسنة، الأستاذ أحمد عبد الرحيم[٦٥].

وقد بالغ بعضهم مبالغة لا تليق فقال: «لو جازت الصلاة بشيء غير القرآن، لجازت بحكم ابن عطاء الله». **وهذا عندي غلوٌّ لا يجوز. ومدحُ قائله محل نظر، والترحم عليه إن كان بمعنى الاستغفار فهو حسن، وإن كان بمعنى الإكبار والإعظام فصاحبه على خطر. نجانا الله وإياه منه. آمين**[٦٦].

والعجيب أن ابن عطاء الله لم يذكر كلمة التصوف في حكمه قط؛ بل ولا ذكرها، كما يقول الدكتور البوطي، في **التنوير في إسقاط التدبير** ولا في **لطائف المنن**[٦٧]!

---

(٦٤) ابن عجيبة هو أبو العباس أحمد بن محمد المهدي (ت. ١٢٢٤هـ) وغلب عليه اسم ابن عجيبة لكثرة تعجب أهل زمنه من سعة اطلاعه وتمكنه من ثقافته.

(٦٥) أحمد عبد الرحيم، **شرح الحكم العطائية** (القاهرة: دار البصائر، ٢٠٠٤).

(٦٦) قرِّب: البوطي، **الحكم العطائية**، ص٨؛ والعبارة المنكرة نسبها ابن عجيبة إلى الفقيه البناني، وتمامها: «كادت حكم ابن عطاء الله أن تكون وحيًا؛ ولو كانت صلاة...» انظر: أبو العباس أحمد بن محمد بن عجيبة، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، تقديم ومراجعة محمد أحمد حسب الله، ذخائر العرب؛ ٥٦ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥)، ص١٥. ولم أعرف شخص المراد بـ«الفقيه البناني» ففي كتب التراجم عدد من الفقهاء الذين يحملون هذا اللقب، ومنهم شارح الحكم، أبو بكر البناني، سمّى شرحه: **الغيث المنسجم في شرح الحكم**، لكنه توفي ١٢٨٤هـ فلا يحتمل أن ينقل عنه شيخ شيخ ابن عجيبة المتوفى ١٢٢٤هـ.

(٦٧) البوطي، المصدر السابق، ص١١.

ومنذ كتب ابن عطاء الله السكندري حكمه أقبل أهل الطريق، بل وأهل العلم كافة، عليها يعتنون بها تعلّمًا وتعليمًا حتى جلّت شروحها عن الحصر. ذكر لها محقق شرح الشيخ عبد المجيد الشرنوبي ثلاثة وثلاثين شرحًا. ونظمها عدد من العلماء والشعراء ذكر منهم ثمانيةً، نظمُ بعضهم جاوز الثمانمئة بيت(!) وهي مئتان وأربع وستون حكمة، وتليها مناجاة رقّمها محقق شرح الشرنوبي في أربع وثلاثين حكمة أخرى.

ولا يتم التعريف بالحكم العطائية دون ضرب أمثلة منها، تبيّن كيف كانت صياغتها موجزة دقيقة، وكيف أن لغتها عالية بليغة، وكيف لم تضق ألفاظها عن معانٍ عديدة فهمها منها، أو أضافها إليها، الشراح على مر العصور منذ كتبها ابن عطاء الله السكندري إلى يوم الناس هذا.

الحكمة الأولى هي قوله:

«من علامة الاعتماد على العمل نُقصان الرجاء عند وجود الزَّلل».

وهذا الكلام مأخوذ من قول رسول الله (ﷺ) في الحديث المتفق عليه «... سددوا وقاربوا وأبشروا، فإنه لن يدخل الجنة أحدًا عمله. قالوا: ولا أنت يا رسول الله (!) قال: ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته»[٦٨]. ولذلك قال الناظم[٦٩]:

فإن يُثبنا فبمحضِ الفضلِ   وإن يعذِّب فبمحضِ العدلِ (!)

والحكمة الثانية هي قوله:

---

(٦٨) متفق عليه من حديث عائشة، البخاري ٦٤٦٤ و٦٤٦٧؛ مسلم ٢٨١٨. وعند مسلم في المعنى نفسه بألفاظ مقاربة عن أبي هريرة (٢٨١٦) وعن جابر (٢٨١٧). ولشرّاح الحكم كلام طويل في هذا اللفظ، انظر: **الحكم العطائية بشرح الشيخ زروق**، تحقيق رمضان البدري (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨)، ص١٥؛ ابن عجيبة، **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، ص٢٥، والبوطي، **شرح الحكم العطائية**، ص٢١. وقد أشار البوطي ومن قبله ابن عجيبة إلى الحديث النبوي باعتباره دليلًا على صحة كلام ابن عطاء.

(٦٩) الشيخ إبراهيم اللقاني المالكي (ت. ١٠٤١هـ) في منظومته: جوهرة التوحيد، البيت الخمسون، انظر: **شرح الصاوي على جوهرة التوحيد للإمام الفقيه عمدة أهل التحقيق الشيخ أحمد بن محمد المالكي الصاوي**، تحقيق وتعليق عبد الفتاح البزم، ط ٢ (بيروت؛ دمشق: دار ابن كثير، ١٩٩٩)، ص٢٤٥.

«سوابق الهمم لا تخرق أسوار الأقدار».

وهي الثالثة في ترتيب ابن عطاء الله لحكمه. والهمة هي العزم، في أي شأن تريد عمله، والقدر سور عالٍ في علم الله تعالى لا يمكن لهمة مهما بلغت أن تغالبه أو تغلبه (!) ودليل ذلك من القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: ٥٨]. وقوله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَٱبْتَغُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ٱلرِّزْقَ وَٱعْبُدُوهُ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥٓ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [العنكبوت: ١٧].

ويدل على معنى هذه الحكمة من السنة مثل قول رسول الله (ﷺ): «. . . واعلم أن الأمة لو اجتمعوا على أن ينفعوك لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك. . .»[٧٠].

وقوله (ﷺ): «كل شيء بقدر، حتى العجز والكيس، أو الكيس والعجز»[٧١]، ولذلك قال ابن عجيبة في شرح هذه الحكمة[٧٢]: خشي الشيخ أن يتوهم أحد أن الهمة تخرق سور القدر وتفعل ما لم يجر به القضاء والقدر، فرفع ذلك التوهم بما قاله فيها.

والحكمة الثالثة، هي قوله:

«أرح نفسك من التدبير، فما قام به غيرك عنك لا تقم به لنفسك».

والتدبير هو العمل الفكري، أي حديث الإنسان لنفسه في كيفية تعامله مع الأسباب، وترتيبه الخطط لنجاح سعيه في الحياة، وكأن الأسباب خادمة له، وعقله هو مفتاح نجاحه. ولذلك قال ابن عطاء: «أرح نفسك»، ولم يقل أرح جسمك، لأن النفس هي التي تشتغل بالفكر والتخطيط، والجسم هو الذي يتعامل مع الأسباب[٧٣].

---

(٧٠) مسند أحمد، رقم ٢٦٦٩ و٢٦٧٣ وقوّى إسناد الأول الشيخ شعيب الأرناؤوط وحسَّن إسناد الثاني. وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير، رقم ٧٩٥٧.

(٧١) صحيح مسلم عن عبد الله بن عمر، ٢٦٥٥. انظر: الحكم العطائية بشرح الشيخ زروق، ص١٨.

(٧٢) ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص٣٤.

(٧٣) البوطي، الحكم العطائية، ص٧٢ وما بعدها.

ومع ذلك فإن من واجب المرء تدبير ما أُمِرَ به من الطاعات، وما كلف به في الدنيا من الواجبات، مع تفويض الأمر كله لله وحده، واليقين بقدرته(٧٤).

والحكمة الرابعة، هي قوله:

«الأعمال صور قائمة، أرواحها وجود سر الإخلاص فيها».

المقصود بالأعمال هنا القربات التي يريد المرء بها ثواب الله تعالى ورضاه، وهذه الأعمال متنوعة فمنها الفردي الذي تعود فائدته إلى فاعله وحده، ومنها الاجتماعي الذي يحقق مصلحة للجماعة، أو لجماعة من الناس، واشتراط الإخلاص في العمل مأخوذ من قول رسول الله (ﷺ): «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى...»(٧٥). والنية الصادقة في **التوجه إلى الله تعالى والتقرب إليه هي المعبَّر عنها بسر الإخلاص، وحقيقتها نفي الرياء والشرك، وأساسها تخلُّص المرء من الإعجاب بنفسه وملاحظة حظه في عمله**(٧٦).

وقد استدلوا على صحة هذا المعنى بقول الله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البينة: ٥] وقوله: ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزمر: ٢]. وكذلك استدلوا بالحديث القدسي: «أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملًا أشرك فيه غيري، تركته وشركه»(٧٧).

والحكمة الخامسة، هي قوله:

«إحالتك الأعمال على وجود الفراغ من رعونات النفس».

الأعمال المقصودة هنا هي الأعمال الواجبة ديانةً على الإنسان، فلا

---

(٧٤) ابن عجيبة، المصدر السابق، ص٣٧.

(٧٥) متفق عليه من حديث عمر بن الخطاب، البخاري رقم ١، ص٥٤ ومواضع أخرى كثيرة، ومسلم ١٩٠٧ ولفظ مسلم «إنما الأعمال بالنيات وإنما لامرئ ما نوى».

(٧٦) ابن عجيبة، المصدر السابق، ص٤٩.

(٧٧) رواه مسلم عن أبي هريرة، ٢٩٨٥؛ والحديث مما اتفق عليه السنة والشيعة، انظر: السيد محسن الحسيني الأمين، الأحاديث القدسية المشتركة بين السنة والشيعة، ص٢٤٦ ـ ٢٤٧ رقم ٣٦٢، وعبد الرؤوف المناوي، الاتحافات السنية، تحقيق محمد عفيف الزعبي (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣)، ص٤٩ رقم ٥٨ و٥٩. انظر أيضًا: ابن عجيبة، المصدر نفسه، ص٥٠.

يجوز له تأخيرها عن وقت وجوبها انتظارًا لفراغ يمكنه فيه الإتيان بها دون مشغلة من أمر آخر يلهيه عنها، ماديًا كان هذا الأمر أو معنويًا. والفراغ المذكور قد يكون فراغ القلب، وقد يكون فراغ الجوارح وكلاهما غير مضمون، لأن الذي يؤجل عمله إلى وقت الفراغ لا يضمن ألا يسبقه الأجل فيموت مقصرًا، ولا يأمن إذا امتد به العمر ألا يشغله شاغل آخر يمنعه من أداء واجبه المؤجل. وهذا هو المراد بالرعونة التي هي نوع من الحمق.

ويُستدل لصحة ما تقرره هذه الحكمة بالحديث المروي عن النبي (ﷺ): «الكيّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والأحمق من أتْبَعَ نفسه هواها وتمنّى على الله الأماني»[٧٨] والكيِّس هو العاقل؛ ودان نفسه أي حاسبها في الدنيا قبل أن تحاسب في الآخرة.

* * *

هذه أمثلة خمسة من الحكم العطائية، قصدت بها أن يقف القارئ على منهج ابن عطاء الله في صياغة الحكم، وعلى نماذج من المسائل التي تتناولها. ومن جميل كلام الشرّاح في هذه الحكم أنها جامعة «لما في كتب الصوفية المطولة والمختصرة، مع زيادة البيان واختصار الألفاظ. والمسلك الذي سلك فيه مسلك توحيدي لا يسع أحدًا إنكاره ولا الطعن فيه، ولا يدع للمعتني به صفة حميدة إلا كساه إياها، ولا صفة ذميمة إلا أزالها عنه بإذن الله»[٧٩].

الشعراني وقواعده

وجاء بعد ابن عطاء الله بنحو مئتين وستين سنة الشيخ عبد الوهاب الشعراني، فكتب «الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية» فقال في أوله: «هذه رسالة عظيمة لم ينسج على منوالها أحد فيما أظن، ولا نصح نفسه

---

(٧٨) ابن عجيبة، المصدر نفسه، ص٨٨؛ البوطي، الحكم العطائية، ص٢٦٤. والحديث المذكور ضعيف. انظر: تعليق شعيب الأرناؤوط على المسند، ج ٢٨، ص٣٥٠، رقم ١٧١٢٣، والمسند المصنف المعلل، صنعه وحققه بشار عواد معروف (تونس: دار الغرب الإسلامي، ٢٠١٣)، ج ١٠، ص١٩٩، رقم ٤٨٢٦ واللفظ فيها: «العاجز» بدلًا من «الأحمق».

(٧٩) ابن عجيبة، المصدر السابق، ص٢٤.

وإخوانه بمثالها»، «وكان من الباعث لي على تأليف هذه الرسالة طلب النصح لنفسي ولإخواني حيث تحلَّسنا بحلاس الأشياخ ومشينا على مراسمهم الظاهرة، وظن كل واحد منا أنه صار من أشياخ الطريق، فوضعت هذه الرسالة كالميزان التي يوزن بها المحق والمبطل فمن وافق حاله ما فيها فليحمد الله، وإلا فليستغفر من دعاويه الكاذبة»[(٨٠)].

ولكن هذه القواعد الصوفية لم تجر صياغتها على مثال القواعد الفقهية أو الأصولية أو اللغوية (= قاعدة عامة تندرج تحتها جزئيات لا تحصى) ولكنها صيغت بقلم الشعراني في صورة فصول ضمّت روايات عن كيفية سلوك طريق التصوف. غير أن الناظر فيها يستطيع أن يستخرج من هذه الفصول قواعد بالمعنى العلمي لكلمة قاعدة، ومن أمثلة ذلك:

• من شأن المريد أن يَصدُقَ في محبة الشيخ لأنه دليله في السلوك، ومن خالف دليله تاه وانقطع سيره وهلك.

• لا يدخل المريد في عهد الشيخ حتى يتوب من سائر الذنوب الظاهرة والباطنة.

• ضابط التوبة الرجوع عما كان مذمومًا في الشرع إلى ما كان محمودًا فيه.

• لا يتكلم المريد ولا يسكت إلا لضرورة أو حاجة شرعية. وهذا المعنى مأخوذ من كلمة بشر بن الحارث الحافي: «إذا أعجبك الكلام فاسكت وإذا أعجبك السكوت فتكلم»!![(٨١)]

• خالف نفسك دائمًا فيما تهواه فإنك إن أطعتها أهلكتها.

• أركان الطريق أربعة: الجوع، والعزلة، والصمت، والسهر.

---

(٨٠) الشعراني، الأنوار القدسية، السابق، ص١١ ـ ١٢. والأحلاس الثياب وبخاصة ما كان منها خَلَقًا.

(٨١) بشر بن الحارث الحافي، من أئمة الطريق، ت. ٢٢٧هـ. ترجمته في المناوي، الكواكب الدرية، ج ١، ق ٢، ص٥٥٢ وفيها كلمته التي في المتن. وكان الإمام أحمد يجله، جاءته أخته تسأله عن الغزل في ضوء مشاعل الشرطة، فسألها: «من أنت؟» قالت: «أنا أخت بشر...» فقال لها: «من بيتكم خرج الورع، لا تغزلي في شعاعها»، ترجمته (ص٥٦٦).

• من ضيَّع الأصول حُرِمَ الوصول(!)

• يجب أن يأخذ القوم (أي أهل التصوف) أنفسهم بالعزائم فقد جعلت الرخص للضعفاء.

• من وافق شهَوتَه حُرِمَ صفْوَتَه.

• يجب أن يتجرد الصوفي من قالبه (أي حاجات الجسد وشهواته) إلى قلبه (أي حقيقة الإيمان ومقتضياته) وأن يجمع همة العزم، ليعرف الطريق بالذوق لا بالوصف والقلم.

• الصوفي عالم عمل بعلمه على وجه الإخلاص.

• من قال لشيخه لم؟ لم يفلح في الطريق(!)

والمدقق في كتاب الشيخ الشعراني يستخرج عددًا آخر من القواعد على النحو الذي استخرجت به من أقوال الصوفية التي نقلها هذه القواعد الاثنا عشر(!) ومع ذلك ففي الكتاب سخافات لا يجوز تصديقها ولا الوقوف عندها[٨٢].

قواعد القيعي

وللمعاصرين جهد جديد في صياغة قواعد التصوف، فقد صاغ الدكتور القيعي فكرة التصوف الإسلامي في ثلاث من قواعده[٨٣].

قال في المادة (١١٤) من قانون الفكر الإسلامي: «**التصوف في الإسلام**

---

(٨٢) انظر: الشعراني، المصدر السابق، ج ١، ص١٣، ٤٣ و٢٧، وج ٢، ٢٧، ٣٨، و٥٠، وهذه أمثلة لا حصر.

(٨٣) العلامة الشيخ الدكتور محمد عبد المنعم القيعي (١٩٢٧ ـ ١٩٩٠). ولد بقرية الدلجمون غربية، وتعلّم في الأزهر الشريف وكان أستاذًا للتفسير وعلوم القرآن، ورأس قسمهما بكلية أصول الدين إلى وفاته ﷺ في ١٩/١٢/١٩٩٠. وله مؤلفات كثيرة من أهمها كتابه: **قانون الفكر الإسلامي**، جمع فيه جُلَّ قواعد العلوم الإسلامية المتصلة بالاجتهاد والمبنية عليه أو التي ينبني هو عليها، فجاءت في ٤٩١ قاعدة صاغها صياغة نصوص القوانين، وقد نشرت الطبعة الثانية منه دار البصائر بالقاهرة ٢٠٠٤ مع مقدمة الدكتور سالم أبو عاصي. والدكتور القيعي مع تخصصه في التفسير جعل رسالتيه للماجستير والدكتوراه مرتبطتين أوثق ارتباط بالفقه. الأولى (نظرة القرآن إلى الجرائم ـ ١٩٦٧) والثانية هي (جريمة السرقة بين الإسلام والفكر المعاصر ـ ١٩٧٠) ونال شهادتيه من كلية أصول الدين بجامعة الأزهر.

ليس واجبًا ولا ممنوعًا، ولكنه ملكة نفسية موجودة في بعض الطبائع، لازمة لمن وجدت في طبائعهم. ومن الإنصاف التمييز بين الأدعياء ومن هم على الدين، وكل قول لا دليل عليه قول بغير علمٍ. وتفاسير الصوفية مواجيد شخصية خاصة بهم».

وقال في شرحها: الصوفي صاحب حكمة دينية، وهو المقابل للفيلسوف صاحب الحكمة العقلية. فالتعمق في طلب الأسرار صفة مشتركة بين الصوفية وفلاسفة التفكير الذين يغوصون على الحقائق البعيدة [أي بحثًا عنها]، وعلماء النفس الذين ينقبون عن ودائع الوعي الباطن وغرائب السريرة الإنسانية.

ومن الصوفية من أخذ نصيبه من الدنيا وافيًا، وفهم أن الزاهد من لا تملكه الدنيا وإن ملكها، أو كما قال [ابن] مسروق: الزاهد من لا يملكه مع الله سبب، ولا ضير عليه أن يملك الأسباب(٨٤).

وقال في قاعدته رقم (١١٥): «**التحقيق بالبرهان علم، وملابسة تلك الحالة** (يريد حالة الوجدان التي يعرف الصوفي فيها الحقيقة بالمجاهدة وكثرة التعبد) **ذوق، والقبول من التسامح، والتجربة بحسن الظن إيمان**».

فالعلماء يعتمدون على البراهين، وأرباب الأحوال يعتمدون على الذوق بعد ممارسة العمل، والتغاضي عن هفوات العباد، فيما لا يمس جوهر الدين، مروءة وتسامح، وحسن الظن من الإيمان: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ﴾ [الحجرات: ١٢] هذا شرحه إجمالًا لهذه القاعدة.

ثم شرح في القاعدة (١١٦) معاني:

المحبة: فهي من الله توصيل الخير لعباده، ومن العبد الطاعة لله: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۚ﴾ [آل عمران: ٣١].

---

(٨٤) القيمي، المصدر نفسه، ص٧٢. ومسروق بن الأجدع تابعي جليل مخضرم روى عن ١٧ صحابيًا منهم الشيخان، إن صحت روايته عن أبي بكر، ت ٦٢هـ أو ٦٣هـ، وترجمته في: الذهبي، تاريخ الإسلام، ج ٢، ص٧١٢، رقم ١٠٠. ومن شيوخ التصوف أحمد بن محمد بن مسروق الطوسي، ت ٢٩٨ أو ٢٩٩هـ. وكلاهما مترجم في الكواكب الدرية الأول، ج ١، ص٤٤٥، رقم ١٧٥، والثاني، ج ١، ص٥٢٨، رقم ٢١٥.

والرضا: ترك الاعتراض: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ [الفتح: ١٨].

والهداية: وهي لفظ مشترك بين معانٍ عدة منها: **البيان** ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣]. (أي بيّنا له السبيل). ومنها **إيجاد الهدى** وهو الاستقامة في قلب العبد ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِي﴾ [الأعراف: ١٧٨]. ومنها **دخول الجنة** ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ۝ وَيُدْخِلُهُمُ ٱلْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ﴾ [محمد: ٥ ـ ٦].

والتوفيق: وهو **الإقدار على الطاعة** ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨].

في هذه القواعد الثلاث التي صاغها الدكتور محمد القيعي (رحمه الله) خلاصة موجزة لموقف المنصفين للصوفية والتصوف من غير أهل التصوف أنفسهم.

* * *

الصوفية في تراجمهم

يقتضي الكلام عن التصوف الوقوف على وجيز أحوال بعض أعلامه، ومواقفهم الفكرية، فبذلك تتبين حقيقة المدرسة الصوفية التي ينتمي إليها هؤلاء، ويتبين تنوع هذه المدارس والاختلاف بينها. ذلك أن الدارسين للتصوف يقسمونه إلى التصوف السلوكي/التربوي، الذي يتمثل أصله في تراث الحديث النبوي المرشد إلى الزهد والطاعة وحسن الخلق والعفو والصفح، ونحوها من محاسن الأخلاق، يتقرب بممارستها العبد إلى الله تعالى، وإلى التصوف العقلي/الفلسفي الذي هو آراء وأفكار في الخلق والخالق (ﷻ)، والعلاقة بينهما، وهو الذي قاد أصحابه إلى ما قالوا به من الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ونحوها.

وبعض العلماء، ولا سيما المعتنقون للمذهب المعروف بمذهب السلف، يقولون عن النوع الأول (التصوف السني) ويقولون عن النوع الثاني (التصوف البدعي). ويقبلون الأول ويرفضون الثاني.

والتمييز ضروري بين الطائفتين من أهل التصوف: أهل التصوف السلوكي/التربوي/السني؛ وأهل التصوف العقلي/الفلسفي/البدعي!

والمأخذ الأساسي على كتب تراجم الصوفية أنها تترجم للجميع، وتمنحهم ألقاب ثناء وتبجيل، متقاربة في مضمونها، وتحمل في طياتها الرضى عن مواقفهم وأقوالهم مهما تكن غير معقولة المعنى. وبعضهم يصرِّح بتأويل تلك المواقف والأقوال، وبعضهم يمسك عن تأويلها، وبعضهم يعتبرها شطحات لا يحاسب بها أصحابها.

والملاحظ أن كتب طبقات الصوفية تبدأ بذكر رسول الله (ﷺ) كما فعل المناوي في طبقاته، أو بكبار الصحابة ولا سيما الخلفاء الأربعة كما فعل الحافظ أبو نعيم في **حلية الأولياء**، وعبد الوهاب الشعراني في **الطبقات الكبرى**.

فأورد المناوي بعد ترجمة رسول الله (ﷺ) تراجم الخلفاء الراشدين الأربعة، وترجم لعدد من الصحابة غير قليل في تضاعيف كتابه؛ كما ترجم للأئمة الأربعة وغيرهم من أصحاب المذاهب كالأوزاعي والليث بن سعد وعبد الرحمن بن أبي ليلى وغيرهم. وترجم الحافظ أبو نعيم لمئة وواحد وستين صحابيًا وصحابيةً؛ وترجم لعدد من أئمة الفقه منهم مالك والشافعي وأحمد والأوزاعي والليث بن سعد وغيرهم. وترجم الشعراني للخلفاء الراشدين الأربعة ولعشرين صحابيًا، وترجم للأئمة الأربعة أبو حنفية ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل.

ومن المآخذ أيضًا على كتب تراجم الصوفية أنها ملأى بالأحاديث الواهية بل الموضوعة، لا يتورع مؤلفوها عن إيراد شيء منها، تأييدًا لما يذهبون إليه، ولا سيما في القول بالكرامات وإثباتها لأهل الطريق. وإذا كان جمهور أهل السنة والجماعة لا ينكرون وقوع الكرامة لبعض من شاء الله أن تقع له من عباده، فإن ذلك لا يسوِّغ المبالغات غير المعقولة، أو إيراد الأحاديث الضعيفة والموضوعة، التي شحن بها أصحاب تلك الكتب كتبهم[85].

---

(٨٥) للمناوي في مقدمة الكواكب الدرية كلام حسن في الكرامة، وفي إظهارها وإخفائها، والفرق بينها وبين المعجزة، واقترانها بالتحدي أو عدم اقترانها به. ولكنه أقر في تضاعيف كتابه، وروى على وجه التصديق، من وقائعها ما لا يصدقه العقل، وأحيانًا ما ينافي ظواهر الشرع (ص٥ ـ ٢١). =

كتب صديقنا وشيخنا العلامة الدكتور محمد بن لطفي الصبّاغ[٨٦] دراسة ماتعة عن أبي نعيم وكتابه **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**.

ذكر الشيخ الصباغ محاسن كتاب **الحلية** ومساوئه، فذكر أنه يضم مثلًا عليا فاضلة يعزّ وجودها في دنيا الواقع، وأنه أوسع كتاب في ذكر أسماء النسّاك والعبّاد إلى عصر المؤلف (ت٤٣٠) وذكر غناه بالحكم المختارة والشعر الجميل، وفيه أحاديث قد لا توجد في غيره لعلو سند المؤلف (ولكنها ليست على درجة واحدة) وغير ذلك[٨٧].

وقال إن: «**كتاب الحلية على جلالة قدره مملوء بالأحاديث الموضوعة التي شحن بها المؤلف كتابه ولم يبين حالها**»[٨٨].

ومع أن الولاية ثابتة بنص القرآن الكريم لجميع المؤمنين المتقين: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ۝ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ۚ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَـٰتِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [يونس: ٦٢ ـ ٦٤] فإن إخواننا الصوفية جعلوا المصطلح ـ في لغتهم الخاصة بهم ـ يدل على فئة من الناس هم دون الأنبياء منزلة ومكانة وإن كانوا فوق سائر الخلق. وهناك مبالغات عند بعضهم، ذكرها وانتقدها العلامة صدر الدين بن أبي العز الحنفي في شرحه للعقيدة الطحاوية، فنحيل إليه ولا نعيد القول فيها[٨٩].

= انظر: تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٧٦)، ج ٢، ص٣١٢ ـ ٣٤٤.

(٨٦) هو الأخ الصادق الود، والعالم الرباني والمحقق النابه، الفقيه الشافعي، المحدث المفسر اللغوي الخطيب، أبو لطفي محمد بن لطفي الصباغ، من أهل حي الميدان العريق بدمشق، ولد فيه سنة ١٣٤٨هـ = ١٩٢٠م، وسكن الرياض بالمملكة العربية السعودية منذ نحو ستين سنة وله الكتب الكثيرة المحققة النافعة ورسالته هذه هي، أبو نعيم: حياته وكتابه الحلية، ط ٢ (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٨).

(٨٧) الصباغ، المصدر نفسه، ص٦٢.

(٨٨) المصدر نفسه، ص٥١.

(٨٩) صدر الدين علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي، قاضي القضاة (ت. ٧٩٢هـ). شَرْحَ الطحاوية للإمام أبي جعفر الطحاوي (ت. ٣٢١ هـ). وقد نشر الشرح بتحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر (القاهرة: دار التراث، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م)، ص٤٢٣ ونشره المكتب الإسلامي (بيروت: ١٩٨٨)، ص٤٩٢.

وذكر، من عيوبه، نقل الأحاديث الباطلة دون تنبيه عليها، ونقل قول ابن الجوزي إن المائلين إلى التبرر (صنع البر) يخفى عليهم الصحيح من غيره، فَسَتْرُ ذلك عنهم غش من الطبيب (يعني المحدث) لا نُصحٌ»[٩٠] ونقل عن ابن الجوزي ـ أيضًا ـ في تلبيس إبليس أنه ذكر في الحلية في حدود (= تعريفات) التصوف أشياء منكرة قبيحة، ولم يستح أن يذكر في الصوفية أبا بكر وعمر وعثمان وعليًا وسادات الصحابة (ﭫ)، فذكر عنهم فيه العجب، وذكر معهم شريحًا القاضي والحسن البصري وأحمد بن حنبل وسفيان الثوري وغيرهم...» وقال إنه: «ليس عند هؤلاء القوم خبر من التصوف»![٩١] ـ بل الذي كان عندهم هو الزهد في الدنيا والإعراض عن زخرفها ـ والتصوف عند ابن الجوزي «مذهب معروف عند أصحابه، لا يقتصر فيه على الزهد،... وجمهور هذه التصانيف التي لهم لا تستند إلى أصل بل هي حكايات تلقفوها بعضهم من بعض» و«كان السبب في تصنيف هؤلاء... ما استحسنوه من طريقة القوم، وإنما استحسنوها لأنه قد ثبت في النفوس مدح الزهد، وما رأوا حالة أحسن من حالة هؤلاء القوم في الصورة، ولا كلامًا أرق من كلامهم، وفي سير السلف نوع خشونة... وهي طريقة ظاهرها النظافة والتعبد، وفي ضمنها الراحة والسماع، والطباع تميل إليها، وقد كان أوائل الصوفية ينفرون من السلاطين والأمراء، فصاروا أصدقاء»[٩٢].

وذكر الشيخ الصباغ من المآخذ على كتاب **الحلية** تحميل المصنف له لنصوص الأحاديث ما لا تحتمله، أو تفسيره لبعض الكلمات تفسيرًا تأباه العربية كما في تأويله كلمة «قست القلوب» المروية عن أبي بكر بأنها اطمأنت وقويت بمعرفة الله (!)

وأنكر الصباغ إيراده بعض الأقوال الشنيعة مثل الحكاية المنسوبة إلى أبي يزيد البسطامي أنه قرئ عنده يومًا قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾ [مريم: ٨٥] فهاج وقال: «من كان عنده فلا يحتاج أن يحشر لأنه جليسه أبدًا». وهذا الكلام باطل لأنه رد على القرآن الكريم لا يليق أصلًا،

---

(٩٠) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، صفة الصفوة، ج ١، ص٢٤.

(٩١) المصدر نفسه، ص٦٧، وله أيضًا: تلبيس إبليس (القاهرة: دار عمر بن الخطاب، [د. ت.])، ص١٥٩.

(٩٢) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص١٦٠ ـ ١٦١.

ولا يصح ذكره إلا مع إنكاره وبيان فساده. ولم يفعل أبو نعيم شيئًا من ذلك بل قال: «إن في كلامه لإشارات عميقة لا يصل إلى الوقوف على مودعها إلا من غاص في بحره، وشرب من صافي أمواج صدره، وفهم نافثات سره المتولدة من سكره»[٩٣]، نعوذ بالله من السكر كله!

وقد ذكر المناوي في مقدمة الطبقات[٩٤] عشرين نوعًا من الكرامات الواقعة للأولياء منها:

إحياء الموتى، وكلامهم قال: «كان جدنا شيخ الإسلام الشرف المناوي يخاطب الإمام الشافعي فيكلمه من قبره»!؛

وانفلاق البحر وجفافه؛

وانقلاب الأعيان، ذُكر أن «مستهزئًا بعث بإنائين من خمر إلى الهتار اليمني فصب من أحدهما عسلًا والآخر سمنًا أطعم الحاضرين»!

وإنزواء الأرض لهم؛

وكلام الحيوان والنبات والجماد؛

وإبراء العلل، وطاعة الحيوان والريح؛

والقدرة على تناول الغذاء الكثير؛

ورؤية الأماكن البعيدة من وراء الحجب.

وهذه الحكايات، كما قال ابن الجوزي، تحكى بلا سند[٩٥] ولا يجوز التعويل عليها، ولا يترتب على العلم بها عمل ولا على إنكارها قعود.

وليست هي التي تبقى من التصوف بل هي عبء عليه تزهد العقلاء فيه وتنفرهم منه.

وإنما الذي يبقى من التصوف هو ما نقله أعيان علمائه من أنه طريقة في

(٩٣) الصباغ، أبو نعيم: حياته وكتابه الحلية، ص٧٤ وما بعدها، والنص في: الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج ١٠، ص٤١.

(٩٤) المناوي، الكواكب الدرية، السابق، ج ١، ق ١، ص٥ ـ ١٢.

(٩٥) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص١٦١.

السلوك مقيّدة بالكتاب والسنة، كما ذكرنا مرات فيما سلف، وأنه وسيلة لتهذيب النفوس وتزكيتها بالوقوف عند ما كان يفعله الصالحون ويقبلونه دون مجاوزة للمشروع أو ادعاء غير المعقول. ومن جميل قول عبد الوهاب الشَّعراني في مقدمة طبقاته: «طريق القوم مشيدة بالكتاب والسنة ومبنية على سلوك أخلاق الأنبياء والأصفياء، وهي لا تكون مذمومة إلا إن خالفت صريح القرآن أو السنة أو الإجماع لا غير... فالتصوف هو زبدة (خلاصة) عمل العبد بأحكام الشريعة إذا خلا عمله من العلل (العيوب) وحظوظ النفس»[٩٦].

والواجب الوقوف من كلام الشعراني عند هذا القدر وترك ما عداه ففيه من الحكايات الباطلة ما لا يحصى حتى عن إمامه الشافعي (ﷺ)[٩٧](!) وقد نفى المناوي عنه إقرار هذه الحكايات المستبشعة، وقال إن خصومه دسوها عليه[٩٨].

* * *

جوهر التصوف

والأصل أن المتصوفة هم العاكفون على العبادة، المنقطعون إلى الله، المعرضون عن زخرف الدنيا وزينتها، الزاهدون فيما يقبل عليه عامة الناس من لذة ومال وجاه، المنقطعون عن الخلق بالخلوة[٩٩].

والعكوف على العبادة عند محققيهم لا يعني ترك العمل في الدنيا لعمارتها، ولكسب العيش، ولغير ذلك من الأغراض الصالحة التي يعمل الناس لها، ولكنه يعني التوجه بنية صالحة إلى مرضاة الله في كل عمل، بحيث تتحول العادة إلى عبادة (!) وصلة الرحم وعيادة المريض ومودة

---

(٩٦) الشعراني، الطبقات الكبرى، السابق، ص٤.

(٩٧) انظر: إسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، أشرف على طبعه وتصحيحه والتعليق عليه أحمد القلاش ٢ ج (القاهرة: دار التراث، ١٩٨٦)، ج ٢، ص٤٠١.

(٩٨) المناوي، السابق، ج ٣، ص٣٩٦.

(٩٩) الموسوعة العربية العالمية، ط ٢ (الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٩)، ج ١٥، ص٢٠٨.

الصديق وإطعام الأبناء وإعفاف النفس بالزواج وإعفاف الزوجة. . .إلخ. كل ذلك إذا أريد به مرضاة الله تعالى تحول من عمل من أعمال العادات إلى عبادة يثاب فاعلها.

والانقطاع إلى الله لا يعني الانقطاع عن الناس، بل المراد به ابتغاء وجهه سبحانه في التعامل معهم. فالمودة في الله، والصفح في الله، والنصيحة وقول الحق، واختيار من تشتري منه أو تبيع له أو تتطبب عنده أو تصادقه، كل ذلك يكون، عند الصوفي، محاطًا بدافع إرضاء الخالق سبحانه ولو لم يُرْضِ الخلق كلَّهم أو جُلَّهم.

والإعراض عن زخرف الحياة الدنيا ليس حرمان النفس من الطيبات بل هو التحقق بعدم الإسراف فيها إسرافًا يخرج المرء به عن حدِّ الاعتدال: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١] ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧].

فالصوفي الحق يستمتع بالطيبات: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة: ١٧٢]. ولكنه لا يطغى في هذا الاستمتاع فيكون عبدًا للملذات، وأسيرًا للشهوات، يغفل بها عن خالقها وواهبها، القادر على جعلها مباركة تزيد، أو منزوعة البركة تُمحق(!) وهذه هي بعض معاني «الزهد فيما يقبل عليه عامة الناس من لذة وجاه ومال».

والانقطاع عن الخلق بالخلوة كالانقطاع إلى الله، ومن جميل تعريفاته عندهم: (أن تعرِفَ ولا تُعرف)، ويسمونه أحيانًا (مقام الخفاء)، أي أن يكون المرء في صلاح نفسه وتقربه إلى الله بحيث يخفى على الناس حاله. ومزية **هذا المقام أن المرء إذا عُرِفَ بالخير أو العلم أو الزهد أو نحوها لا يأمن على نفسه آفات العُجب أو الغرور أو الكبر، ولا يستطيع طرد ما يُحْدِثُه في نفسه مدح المداحين، صادقين كانوا أم كاذبين، مقتصدين في المديح أم مسرفين. فإذا انقطع عن الخلق في الخلوة، وحاسب نفسه على ما كان من ذنب، أو تقصير، أو إفراط أو تفريط، وقع منه كلام الناس في شأن نفسه الموقع الذي يصلحه لا الذي يطغيه، واستصغر عمله وعلمه وزهده وورعه في جنب ذنوبه ومعاصيه، ورأى عظيم نعم الله عليه، وهو لا يستحقها، وسوء عمله الذي يستره عليه ربه ولا يفضحه به، فيكون مع الناس وهو في حقيقة الأمر مع الله (ﷻ).**

وهذه بعض معاني قول الخليفة الأول الصديق (ﷺ): «اللهم سامحني فيما يقولون، واغفر لي ما لا يعلمون، واجعلني خيرًا مما يظنون»[١٠٠]!

* * *

وكي يصل الصوفي إلى هذه المراتب جعل القوم أساس التصوف هو **العلاقة بين الشيخ والمريد. الشيخ هو المربي والمعلم والرائد** على طريق الخير، **والمريد هو التلميذ وطالب العلم** ومرتاد الطريق يعرف أوله ويريد، لو يستطيع، أن يبلغ منتهاه (!)

وأول ما يجب على المريد أن يكون على الصدق ليصح له البناء على أصل صحيح، فقد قال الشيوخ: «إنما حرموا الوصول لتضييعهم الأصول» «من ضيَّع الأصول حرم الوصول»[١٠١].

وتجب البداية بتصحيح اعتقادٍ بينه وبين الله تعالى، صافٍ عن الظنون والشبه، خالٍ من الضلالة والبدع، صادر عن البراهين والحجج (=غير مقلد في اعتقاده)[١٠٢].

وإذا أحكم المريد بينه وبين الله عَقْدَهُ، فيجب أن يحصّل ما استطاع من علم الشريعة، إما بالتحقيق، وإما بسؤال الأئمة عما يؤدي به فرضه. وإن اختلفت عليه فتاوى الفقهاء يأخذ بالأحوط؛ ويقصد الخروج من الخلاف، فإن الرخص في الشريعة للمستضعفين وأصحاب الحوائج والأشغال... ثم يجب على المريد أن يتأدب بشيخ، فإن لم يكن له أستاذ فلا يفلح أبدًا[١٠٣].

ولا يجوز للمريد التعلق بالمال، ولا بالجاه: **«فإن ملاحظة حب الجاه مقطعة عظيمة» والجاه سمٌّ قاتل للمريد.** وليس له أن يخالف شيخه، ولا أن يكون له بقلبه اعتراض عليه، ولا أن يظن أن في الدنيا أحدًا هو دونه، وإلا لم تكن له إرادة صادقة في سلوك الطريق، لأنه يجتهد ليعرف ربه لا ليحصّل

---

(١٠٠) ابن الأثير، **أسد الغابة في معرفة الصحابة** (القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٠)، ج ٣، ص٣٢٥ في ترجمة الصديق رقم ٣٠٦٤.

(١٠١) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ج ٢، ص٥٧١.

(١٠٢) المصدر نفسه.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص٥٧٢.

قدرًا لنفسه(١٠٤). ولا يجوز للشيوخ التجاوز عن زلات المريدين، لأن ذلك تضييع لحق الله تعالى. ولا يجوز للمريد أن يخالف شيخه في شيء يشير به عليه لأن الخلاف للمريد في ابتداء أمره ضرره عظيم عليه، لأن ابتداء الحال دليل على جميع العمر(١٠٥)، وإذا أراد الله بمريد خيرًا ثبّته في أول إرادته؛ وإذا أراد بمريد شرًا ردّه إلى ما خرج عنه من حاله قبل سلوك الطريق(١٠٦).

ولا ينبغي للمريد أن يعتقد في المشايخ العصمة والعلم، بل الواجب أن يذرهم وأحوالهم؛ فيحسن بهم الظن ويراعي مع الله تعالى حدَّه فيما يتوجه عليه من الأمر، فهو كافيه في التفرقة بين ما هو محمود وما هو معلول(١٠٧).

* * *

والشيوخ يربّون المريدين على أبواب من مكارم الأخلاق عديدة:

أولها التوبة: ﴿وَتُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾ [النور: ٣١]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلۡمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة ٢٢٢]، و«التائب من الذنب كمن لا ذنب له»(١٠٨). والتوبة هي الرجوع عما هو مذموم في الشرع إلى ما هو محمود فيه، وإذا كانت التوبة صفة المؤمنين فإن الإنابة صفة الأولياء والمقربين ﴿هَٰذَا مَا تُوعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ ۞ مَّنۡ خَشِيَ ٱلرَّحۡمَٰنَ بِٱلۡغَيۡبِ وَجَآءَ بِقَلۡبٍ مُّنِيبٍ﴾ [ق: ٣٢ ـ ٣٣]؛ والأوبة صفة الأنبياء والمرسلين: ﴿وَٱذۡكُرۡ عَبۡدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلۡأَيۡدِۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ [ص: ١٧]، ﴿وَوَهَبۡنَا لِدَاوُۥدَ سُلَيۡمَٰنَۚ نِعۡمَ ٱلۡعَبۡدُۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ [ص: ٣٠]، ﴿وَخُذۡ بِيَدِكَ ضِغۡثًا فَٱضۡرِب بِّهِۦ وَلَا تَحۡنَثۡۗ إِنَّا وَجَدۡنَٰهُ صَابِرًاۚ نِّعۡمَ ٱلۡعَبۡدُۖ إِنَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ [ص: ٤٤].

ومنها المجاهدة: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩] وقال أبو علي الدقاق: «من زيَّن ظاهره بالمجاهدة

---

(١٠٤) المصدر نفسه، ص٥٧٤.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص٥٧٤.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص٥٧٦.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص٥٧٩.

(١٠٨) رواه ابن ماجه عن عبد الله بن مسعود، السنن، رقم ٤٢٥٠، وحسنه الألباني في صحيح السنن، وقال عنه الشيخ شعيب الأرنؤوط في طبعة مؤسسة الرسالة: هذا الحديث إسناده محتمل للتحسين. والنص متداول بكثرة في كتب العلماء والفقهاء.

حسَّن الله باطنه بالمشاهدة»(١٠٩). والمجاهدة هي مجاهدة النفس لا جهاد الأعداء.

ومنها التقوى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ [الأنفال: ٢٩] ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا﴾ [الطلاق: ٢] وأصلها اتقاء الشرك، ثم اتقاء المعاصي والسيئات، ثم اتقاء الشبهات. ومن لزم التقوى اشتاق إلى الآخرة: ﴿وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنعام: ٣٢].

قال أبو الحسن الزنجاني: «من كان رأس ماله التقوى كلَّت الألسن عن وصف ربحه»(١١٠).

ومنها الورع: وهو ترك الشبهات، لقول رسول الله (ﷺ) «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»(١١١)، وقيل: «كن ورعًا تكن أعبد الناس». وقيل: «الورع الوقوف على حدّ العلم من غير تأويل»، والمقصود بترك المرء ما لا يعنيه تركه ما لا حاجة به إليه في الدين أو الدنيا.

ومنها الزهد: وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٣]. وعرفوه بأنه: «النظر في الدنيا بعين الزوال، لتصغر في عينك فيسهل عليك الإعراض عنها»، وبأنه: «استصغار الدنيا ومحو آثارها من القلب».

ومنها الصمت: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرًا أو ليصمت»(١١٢) وهم يؤثرونه لما عرفوه في الكلام من الآفات: «إذا أعجبك الكلام فاصمت، وإذا أعجبك الصمت فتكلم» والصمت ليس سكوت اللسان لكنه سكون القلب إلى الله، والجوارح عن معاصيه ومكروهاته: «أصون

---

(١٠٩) القشيري، المصدر نفسه، ج ١، ص٢٦١.

(١١٠) المصدر نفسه، ج ١، ص٢٢٩.

(١١١) رواه الترمذي ٢٣١٧، وابن ماجه ٣٩٧٦ وغيرهما عن أبي ذر. وقال الألباني إنه صحيح، صحيح سنن الترمذي، ج ٢، رقم ١٨٨٦، وانظر: الرسالة القشيرية، المصدر السابق، ص٢٣٣ ـ ٢٣٨.

(١١٢) متفق عليه من حديث أبي هريرة، البخاري ٦٠١٩ ومسلم ٤٨.

الناس لقلبه أملكهم للسانه»[113] «تعلم الصمت يقيك»[114].

ومنها الخوف: ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [السجدة: ١٦]، ﴿وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥]، ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠]، ﴿فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ [النحل: ٥١]، ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨].

ومنها الرجاء: ﴿مَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [العنكبوت: ٥] والرجاء على ثلاثة أنواع: رجل عمل حسنة فهو يرجو قبولها، ورجل عمل سيئة ثم تاب فهو يرجو المغفرة، ورجل كاذب يتمادى في الذنوب والمعاصي ولا يبالي بها، ثم يقول: أرجو المغفرة(!).

والخوف والرجاء كجناحي الطائر إذا استويا استوى الطير وطار وإن نقص أحدهما وقع فيه النقص، وإن ذهبا صار الطائر في حكم الموت (!) والمرء بين الحالين يسلم: هذه مرة وتلك مرة «من حمل نفسه على الرجاء تعطل، ومن حمل نفسه على الخوف قنط»[115].

ومنها الجوع: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥] وختمها بقوله: ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾، وهو أحد أركان المجاهدة؛ وقد جعله الشيخ محمود خطاب السبكي في مسالكه «أعظم أركان التصوف» قال: «لأن غيره ينشأ عنه».

ومنها الخشوع والتواضع: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۞ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ [المؤمنون: ١ ـ ٢]، «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر...»[116]. وتواضع النبي (ﷺ) حتى كان يعلف البعير، ويَقُمُّ البيت، ويخصف النعل، ويحلب الشاة، ويأكل مع الخادم ويطحن معه، ويحمل بضاعته من السوق إلى أهله، ويصافح الغني والفقير، ويسلِّم مبتدئًا... ويحذِّرُ شيوخ الصوفية مريديهم من الأخلاق الذميمة، الحسد، والغيبة، ويحثونهم على القناعة والتوكل، والشكر والصبر، ومراقبة الله تعالى،

---

(١١٣) من كلام ذي النون المصري.

(١١٤) القشيري، المصدر نفسه، ج ١، ص٢٤٩.

(١١٥) المصدر نفسه، ص٢٦٠ ـ ٢٦١؛ ومعنى تعطل: كف عن العمل الواجب عليه.

(١١٦) رواه مسلم رقم ٩١ عن عبد الله بن مسعود.

والرضى، والحياء، والاستقامة، والجود، والسخاء[117].

* * *

الصوفية والجهاد

مما لا خلاف فيه أن الصوفية كان لهم دور مهم في الجهاد ضد الاستعمار الأجنبي لديار الإسلام، ودور مهم، كذلك، في نشر الإسلام (دعوةً) والمحافظة عليه (دينًا) في البلاد التي دخلها الإسلام على يد دعاة من الصوفية، سواء أكان دخوله إلى تلك البلاد على أيديهم، أم كان ذلك على أيدي غيرهم؛ ففي الحالين أدرك الصوفية خطورة أوقات الهجوم عليه، فكانوا له سندًا يشاركون في دفع العدوان، ويسهمون في رد الشبهات، ويُثَبِّتون، بتربيتهم وسلوكهم، عقيدته وشريعته[118].

ونستطيع أن نذكر من أئمتهم المجاهدين المدفونين في مصر أحمد البدوي وإبراهيم الدسوقي فلهما في الجهاد باع طويل، وأحمد البدوي هو الذي استرد أسرى المسلمين والنصارى من أهل مصر من الصليبيين، كما يقول مريدوه[119]. والسادة الأدارسة، الذين منهم جماعات في الحجاز،

---

(117) راجع في ذلك: القشيري، المصدر نفسه، ج ١، ص٢٠٧ ـ ٣٣٢، وج٢ من أوله من ص٣٤١ إلى ٤١٠؛ أهذب المسالك المحمودية، السابق، ج ١، ص٧٠ ـ ٤٠٦، السابق؛ أحمد جاد، مختصر مدارج السالكين، ص١٨٩ ـ ٢٤٠.

(118) بعض الباحثين ينكرون ذلك، ويحملون على الصوفية بما هو صحيح له سبب وتفسير يحتملان القبول، وبما هو توارث للافتئات القديم المتبادل من بعض المدارس على بعضها الآخر. انظر: علي بن بخيت الزهراني، «موقف الصوفية من الجهاد ومقاومة الاستعمار،» (دراسة منشورة على موقع الصوفية)، <http: //alsoufia.com> وقرّب حمدي عبد الرحمن حسن، «صوفية أفريقيا.. من الروحانية إلى السلفية الجهادية،» دراسة منشورة على موقع: <http://Islamaonline.net>

(119) تختلف آراء المؤرخين والعلماء في شأن السيد أحمد البدوي اختلافًا كبيرًا؛ فبعض العلماء الكبار يتساءل عن حقيقته وهل هو الشخص المدفون في المسجد المنسوب إليه بطنطا، وما تاريخه الحقيقي وأي مصدر موثوق به ذكره وأرخ له (العلامة الشيخ أحمد محمد شاكر، مجلة الفتح، العدد ٦٣٣ (شوال ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م)، ص٦٤٤) وبعضهم يصفه بالتشيع العلوي الفاطمي، وأنه كان يهدف إلى استعادة الملك الفاطمي في مصر (العلامة الشيخ مصطفى عبد الرازق، السياسة الأسبوعية، الأعداد ٨٩ ـ ٩١ لسنة ١٩٢٧) وبعضهم يرى أن هدفه كان الاستيلاء على حكم مصر من المماليك لكن الظروف لم تواته لصنع ذلك (الأستاذ حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية ص(٢٨ ـ ٢٩) من طبعة بيروت الثانية [د. ن.] ١٩٦٦ وص (٣٣) من طبعة دار الدعوة بالإسكندرية ٢٠٠١. نقلًا عن الشيخ صاوي دراز، الذي وصفه البنا بالذكاء النادر ودقة الفهم؛ =

ذوو باع في الجهاد، والأمير عبد القادر الجزائري والشيخ عمر المختار والسنوسية كلهم... وغيرهم من كبار المجاهدين صوفية أقحاح، أو صوفية على نحو ما، دورهم في الجهاد ضد المستعمرين وضد الظلمة مشهور غير منكور(!)

والجهاد بالسنان، جهاد الأعداء والكفار والاستعمار، لا يقل عنه خطرًا ولا أجرًا الجهاد باللسان، جهاد الدعوة إلى الله وتعليم الدين ونشر أحكامه، وهو جهاد خواص الأمة وورثة الرسل، وجهاد أعداء الله في الخارج فرع على جهاد العبد نفسه في ذات الله، كما قال النبي (ﷺ): المجاهد من جاهد نفسه في طاعة الله والمهاجر من هجر الخطايا والذنوب، ولمّا كان جهاد النفس مقدمًا على جهاد العدو في الخارج وأصلًا له، فإنه ما لم يجاهد نفسه أولًا، لتفعل ما أمرت به وتترك ما نهيت عنه، ويحاربها في الله، لم يمكنه جهاد عدوه في الخارج»[١٢٠].

وقد كان لأغلب دعاة الإصلاح والتجديد والجهاد في العصر الحديث نزعة صوفية تباينت قوة تأثيرها من واحد إلى آخر، فمن هؤلاء جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا ومحمد أحمد المهدي (مهدي السودان) وحسن البنا وغيرهم.

وللصوفية في النوعين من الجهاد: أعني جهاد المعتدي على ديار الإسلام بحمل السلاح عليه، وجهاد الدعوة باللسان باع طويل. وكتّابُ التصوف، من السالكين طريقه، يرجعون ـ كعادتهم ـ كل سلوك لهم إلى سلف من الصدر الأول (!) فهم يرون مشاركة أهل الصفة من أصحاب رسول الله في الجهاد معه، وبعده، أصل تمسك أئمة الصوفية من بعدهم

= ومن العلماء من يغلو فيه غلوًا منكرًا، مثلًا: عبد الحليم محمود، السيد أحمد البدوي (القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٩). ولعل أكثر الكتب دقة علمية وإنصافًا في سيرة أحمد البدوي هو كتاب الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور، السيد أحمد البدوي شيخ وطريقة، ط ٢ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩).

(١٢٠) باختصار من: ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، بتحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م)، ج ٢، ص٣٨، وج٣ ص٥. والحديث في النص جزء من حديث صحيح أخرجه أحمد في المسند من حديث فضالة بن عبيد الأنصاري، أن رسول الله قال في حجة الوداع، فذكره وهو برقم ٢٣٩٥٨، وكذلك برقم ٢٣٩٥١م.

بالجهاد في سبيل الله باليد واللسان[١٢١]. يقول قائلهم نافيًا تركهم الجهاد وسلبيتهم التي يتهمهم بها بعض خصومهم: «وكيف ينعزلون عن المجتمع وهم يتأسون بمولانا رسول الله (ﷺ) وهو منّةٌ (أي من الله تعالى) للمجتمع يأمرهم بالمعروف، وينهاهم عن المنكر، ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم. وسادتنا الصحابة وهم أهل الصف في التقوى أدوا واجبهم كاملًا نحو المجتمع... وكتب التصوف مليئة بمواقف مشرفة في كل زمان، تشهد للسادة الصوفية بأنهم كانوا أمام الحكام وأهل السلطان يعتزون بالله، ويقولون كلمة الحق.... من ذلك أن الشيخ محي الدين بن عربي كتب للملك الكامل عندما تهاون في قتال الصليبيين يقول له: «إنك دنيء الهمة، والإسلام لن يعترف بأمثالك، فانهض للقتال، أو نقاتلك كما نقاتلهم»[١٢٢].

ويعتز الصوفية بموقف العز بن عبد السلام مع المماليك في تجهيز الجيش ثم في بيعهم[١٢٣]؛ وبما يرويه الجبرتي من مواقف شيوخ التصوف في مقاومة الحملة الفرنسية[١٢٤].

والمشهور عن عبد الله بن المبارك، أحد أئمة التصوف أنه كان من أبطال الجهاد في الإسلام، قاتل الروم في جيوش المسلمين مرات، وقد حدَّث كثيرون ممن قصدوه ليسمعوا حديثه أنهم لم يجدوه، إذ كان في الغزو، وقد توفي عقب مشاركته في إحدى الغزوات، وكان معظم عمره مرابطًا في الثغور، وهو الذي كتب إلى الفضيل بن عياض عندما ذهب إلى الحج فجاور في الحرمين حينًا:

يا عابدَ الحرمينِ لوْ أبصرتنا لَعَلِمتَ أنَّك في العِبَادَةِ تَلْعَبُ
من كان يخضِبُ خدّه بدموعِه فنُحورُنا بدمائِنا تَتَخَضَّبُ

---

(١٢١) حسن كامل الملطاوي، منهاج الصوفية (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، [د. ت.])، ص٣٢.

(١٢٢) المصدر نفسه، ص٣٤. والملك الكامل هو ابن الملك العادل [أبو بكر محمد بن نجم الدين أيوب شقيق صلاح الدين]. وقد ملك الكامل مصر والشام والحجاز واليمن وغيرها وتوفي في رجب سنة ٦٣٥هـ وترجمته في الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم ٥٥٤٩.

(١٢٣) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ترجمة العز بن عبد السلام، ج ٨، ص٢٠٩.

(١٢٤) الملطاوي، المصدر السابق، حيث يشير إلى تاريخ الجبرتي.

أوْ كانَ يُتعبُ خيلهُ في باطلٍ فخيولُنا يومَ الصبيحةِ تَتعبُ
ريحُ العَبِيرِ لَكُمْ وَنَحنُ عَبِيرُنَا رهجُ السنابِكِ والغبارُ الأطيبُ
ولقدْ أتانَا منْ مقالِ نَبيِنَا قَولٌ صَحِيحٌ صَادِقٌ لا يَكْذِبُ
لا يستقيم غُبَارُ خَيل الله فِي أنْفِ امرِىء وَدُخَانُ نَارٍ تَلْهَبُ[١٢٥]

وقد دخل الإسلام أفريقيا جنوبي الصحراء ـ السنغال ومالي والنيجر وغينيا ونيجيريا وتشاد ـ في المقام الأول على أيدي شيوخ الطرق الصوفية، ولا سيما التيجانية والسنوسية والشاذلية، فكانت الرباطات والخانقاهات، التي أسسها شيوخ هذه الطرق، منطلقات لنشر الدعوة الإسلامية بين الشعوب الوثنية في غربي القارة الأفريقية ووسطها، والأمر نفسه صحيح في السودان[١٢٦].

ومرد هذا إلى اختلاط الصوفية بالطبقات الشعبية في هذه البلاد وعيشهم بين العامة والفقراء، فكانوا نماذج حية للتقوى والصلاح، وقدموا خدمات إنسانية واجتماعية جذبت الناس إليهم، وإلى الدعوة الإسلامية التي قاموا بتبليغها، وقد حدث هذا ـ كما كان الحال في أفريقيا ـ في الهند والملايو وماليزيا وأندونيسيا وغيرها من البلدان في آسيا[١٢٧].

والرباطات التي لا تحصى على ثغور الإسلام كانت كلها أو جلها معمورة محروسة بالصوفية. وهي قلاع حصينة مسلحة واجهت أعداء الإسلام على مر العصور، وحافظت في مواقعها على العلم الإسلامي بفروعه كافة، وقد نُقل عن الصوفية، وجاء في بعض كتبهم، كثير مما لا يقبله العقل أو

---

(١٢٥) عبد الحليم محمود، عبد الله بن المبارك: **الإمام الرباني الزاهد** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٥)، ص٦٠؛ وترجمته في الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، رقم ١٢٩٩ وقيل فيه إنه الحافظ الغازي أحد الأعلام!!

(١٢٦) صديقنا الدكتور عبد الله حسن زروق، **قضايا التصوف الإسلامي** (الخرطوم: [د. ن.]، ٢٠٠٦)، ص٢٣٦، وأستاذنا الجليل الدكتور عبد الهادي التازي (رَحِمَهُ اللَّهُ)، «المغرب في خدمة التقارب العربي الإفريقي،» (تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ص٣٥ ـ ٣٦ حيث يشير إلى التأثير الكبير للطرق القادرية والشاذلية والتيجانية في غرب أفريقيا.

(١٢٧) عبد الرحمن بدوي، **تاريخ التصوف** (القاهرة: دار الشماع، ٢٠٠٧)، ص٣٣.

يثبته صحيح النقل، وهذا كله يجب رفضه ونفيه عن الإسلام، ولا كرامة، مع مراعاة أن جانبًا منه دسه خصومهم وأعداؤهم عليهم، وجانب آخر لا يثبت نسبه على التحقيق إليهم، وهذان الجانبان يجب ألا يؤاخذوا بهما أو يحاسبوا عليهما.

وبعض الصوفية يُرجع بعض العبارات التي ظاهرها مخالفة نصوص الشريعة أو أحكامها إلى الحال التي تصيب العابد المتصوف عند استغراقه في التعبّد والتفكّر والتأمل فتعجز معها عبارته عن أداء المعنى الذي يريد التعبير عنه. وهو اعتذار يجب التوقف عنده، وأن يوكل الأمر فيه إلى الذي يعلم ما في الصدور ومن إليه عاقبة الأمور، ولنا الظاهر والله يتولى السرائر.

التصوف.. الاسم والمدرسة

مما لا تنبغي الغفلة عنه أنه ما من مسلم إلا وفيه بعض ما ينسب الصوفية إلى أنفسهم الاختصاص به (!) من الورع، والخوف، ومحبة الله تعالى، والزهد في الملذات، والإقبال ـ ولو حينًا بعد حين ـ على الطاعات، وكثير من عبارات أعلامهم عن هذه المعاني، وغيرها، نافع نفيس، يتجدد الانتفاع به عند تجديد العهد به.

وقد قيل في أصل تسميتهم بـ «الصوفية» كلام كثير، نفاه كله أبو القاسم القشيري وقرر أنها «تسمية غلبت عليهم لا يشهد لها من حيث العربية قياس ولا اشتقاق»[١٢٨]. وهذا ما أظنه صحيحًا ولذلك أضربت عن ذكر سائر الأقوال في ذلك إذ هي ـ عندي ـ لا أصل لها إلا الدعوى(!)

وقد نقل عن الشيخ عبد الله بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب أنه قال: «ولا ننكر الطريقة الصوفية، وتنزيه الباطن من رذائل المعاصي المتعلقة بالقلب والجوارح، مهما استقام صاحبها على القانون الشرعي، والمنهج القويم المرعي، إلا أنا لا نتكلف له تأويلات في كلامه ولا في أفعاله... ونتوكل على الله، في جميع أمورنا وحده، فهو حسبنا

---

(١٢٨) القشيري، الرسالة القشيرية، ص١٢٦.

ونعم الوكيل»[١٢٩].

* * *

و«التصوف»، فضلًا عن كونه مدرسة روحية تربوية قائمة بذاتها، هو مدرسة فكرية مستقلة عن غيرها من المدارس. وقد سبق إلى هذا القول أئمة من المتخصصين في معرفة مدارس الإسلام الفكرية ومذاهب أهله الذين ألفوا فيها فلقيت مؤلفاتهم قبولا عامًا عند أهل العلم.

يقول الإمام الرازي[١٣٠]: «اعلم أن أكثر من قَصَّ فرق الأمة (=مدارسها الفكرية) لم يذكر الصوفية؛ وذلك خطأ لأن حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية. وهذا طريق حسن، وهم فرق...»[١٣١].

وقد أثنى الأستاذ الشيخ مصطفى عبد الرازق على هذا الفصل من فصول كتاب الرازي، ووصفه بأنه عظيم الشأن «من وجهين. أما أولهما: فهو أنه - فيما نعلم - فذ في محاولته التعريف بالمذهب الصوفي في جملته باعتباره مذهب فرقة من الفرق الإسلامية الأصلية. وأما ثانيهما فهو أنه أيضًا فذ في محاولته حصر الفرق الفرعية لهذه الفرقة الأصلية»[١٣٢].

وذكر حجة الإسلام الغزَّالي أصناف الطالبين للحق فجعلهم أربعة:

---

(١٢٩) عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**، ط ٧ (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ٢٠٠٤)، ص٢٤١؛ والجرجاني، **التعريفات**، ص٦٨ حيث يقول: «التصوف هو الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرًا وباطنًا... وهو مذهب كله جِدٌّ، فلا يخلطونه بشيء من الهزل... والوفاء لله على الحقيقة، واتباع رسوله (ﷺ) في الشريعة».

(١٣٠) هو الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي القرشي الشافعي، ت٦٠٦هـ وترجمته في: السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٨، ص٨١، رقم ١٠٨٩.

(١٣١) فخر الدين الرازي، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، السابق ذكره، ص١١٥، وطبعة أخرى بتحقيق علي سامي النشار (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص٧٢.

(١٣٢) مصطفى عبد الرازق، «الصوفية والفرق الإسلامية،» (محاضرة ألقاها سنة ١٣٥١هـ/١٩٣٢م في مؤتمر تاريخ الأديان المنعقد في ليدن، في هولندا)، وقد نشرها د. علي سامي النشار في أول نشرته لرسالة الرازي، (طبعة دار الكتب العلمية)، وكان نشره إياها لأول مرة في القاهرة ١٩٣٧ (ص١٤ - ١٦).

«المتكلمين والباطنية والفلاسفة والصوفية»[١٣٣].

وخصص النديم في فهرسته المقالة الخامسة بالكلام والمتكلمين، فجعلها على خمسة فنون، الخامس منها في: «السياح والزهاد والعباد والصوفية المتكلمين على الخطرات والوساوس»[١٣٤].

وعدَّ الإمام الإسفراييني ضمن أهل السنة أصحاب علم التصوف والإشارات و«ما لهم فيها من الرقائق والحقائق ما لم يكن قط لأحد من أهل البدعة فيه حظ، بل كانوا محرومين مما فيه من الراحة والحلاوة والسكينة والطمأنينة»[١٣٥]. وذكر الفرق الفرعية للصوفية فجعلها ست فرق.

وعندما عرض الشيخ تاج الدين بن السبكي لمذاهب المسلمين وعدَّ أئمتهم قال: «وطريق الشيخ الجنيد وصحبه مقدم». وقال شارحه: «وأما ما ذكره من طريق الشيخ الجنيد وصحبه طريق مقدم فأمرٌ مقطوعٌ به عند من طالع سيرهم فقد جمعوا في طريقتهم بين الشريعة والحقيقة وليست الحقيقة مغايرة للشريعة... وقد خص الجنيد بالذكر لأنه كان يقال له: سيد الطائفة»[١٣٦].

وقد أفرد الإمام أبو الحسن الأشعري كلام الصوفية بالذكر في مواضع عديدة من كتابه **مقالات الإسلاميين** دون أن يعدّهم فرقة مستقلة عند تعداده للفرق في صدر كتابه[١٣٧].

والحاصل أن المدرسة الصوفية اختصت، دون سواها، بالقدرة على التعايش مع سائر المدارس الفكرية الإسلامية الأخرى، فقد وُجد المؤمنون بمنهجها، والسائرون على دروبها في المدارس الفكرية الإسلامية الباقية كافة،

---

(١٣٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ط مكتبة الجندي بعناية الشيخين محمد أبو العلا ومحمد جابر، ١٩٧٣ ص٣٣.

(١٣٤) النديم، **الفهرست** (٢٠٠٩)، المجلد الأول/ ٢، ص٢٣٥.

(١٣٥) الإسفرايني، **التبصير في الدين**، السابق ذكره، ص١١٨.

(١٣٦) تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، **جمع الجوامع**، بشرح القاضي أحمد بن عبد الرحمن بن موسى بن عبد الحق الشهير بحلولو؛ تحقيق ودراسة نادي فرج درويش العطار، ٢ ج (القاهرة: مركز ابن العطار للتراث، ٢٠٠٤)، ج ٢، ص٦٢٢ و٦٢٤.

(١٣٧) انظر على سبيل المثال: الصفحات ١٣، ٢٨٨، ٤٣٨ و٤٤٠.

ولم يُغْيهم الجمع بين المنهج أو السلوك الصوفي وبين الالتزام بمناهج المدارس الفكرية الأخرى التي انتموا إليها، فبقي السلوك الصوفي وإن غاب الفكر، وجمع آخرون بين الفكر والسلوك فكانت المدرسة الصوفية التي تجمع بين الفكر والعمل وتمزج بينهما، فتبني الثاني على الأول أحيانًا، وتفعل العكس في أحيان أخرى، وكل ميسر لما خلق له.

(١٠)
أهل السنة والجماعة

يذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أن لقب «**أهل السنة والجماعة**» جاء تلقائيًا وتعارفه الناس لتميزهم عن عامة المسلمين وسائر مذاهبهم[١].

ظهور الاسم

والواقع أن مصطلح أهل السنة والجماعة ظهر لأول مرة في رسالة بعث بها الخليفة العباسي المأمون، في ربيع الأول سنة ٢١٨هـ، إلى عامله على بغداد إسحق بن إبراهيم بن مصعب الخزاعي[٢]. وكتب المأمون إليه بعد ذلك، في الأمر نفسه ثلاثة كتب أخرى في العام نفسه. قال المأمون في كتابه الأول، بعد أن ذكر الذين يأبون القول «بخلق القرآن» بأوصاف سوء: «ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم ونسبوا أنفسهم إلى **السنة**... ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين **والجماعة**... فرأى أمير المؤمنين أن أولئك شر الأمة، ورؤوس الضلالة... وأوعية الجهالة، وأعلام الكذب، ولسان إبليس الناطق في أوليائه... [فَهُمْ] أحق من يُتَّهم في صدقه، وتطرح شهادته، ولا يوثق بقوله ولا عمله...»[٣].

---

(١) محمد أبو الفتح البيانوني، مفهوم أهل السنة والجماعة بين التوسيع والتضييق (الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ٢٠٠٣)، ص١١.

(٢) ت. سنة ٢٣٥هـ، بعد أن وليَ بغداد نحوًا من ثلاثين سنة، وعلى يده امتحن العلماء بأمر المأمون في خلق القرآن، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، السابق، ج ١، ص١٠٦٤، ترجمة رقم (٩١٣).

(٣) الطبري، تاريخ الطبري، السابق، ص١٨٢٠ ـ ١٨٢٥ وفيه نصوص كتب المأمون الأربعة؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، السابق، ص٩٤٢ ـ ٩٤٤.

وبعد الكتاب الرابع من المأمون إلى إسحق بن إبراهيم بعث إسحق بأحمد بن حنبل ومحمد بن نوح، ثم بستة عشر آخرين ممن أبوا الإقرار بخلق القرآن إلى المأمون مقبوضًا عليهم مقيدين بالحديد، فلما بلغوا الرَّقة[٤] أتاهم نبأ موت المأمون في ١٨ رجب سنة ٢١٨هـ فكان بين كتابه إلى واليه وبين موته نحو أربعة أشهر.

فالحاصل أن كتاب المأمون إلى إسحق بن إبراهيم في ربيع الأول سنة ٢١٨هـ هو أول وثيقة تاريخية يظهر فيها ذكر تعبير «أهل السنة والجماعة». لكن صديقنا الدكتور رضوان السيد أخبرنا أنه عثر في جامعة صنعاء على مخطوطة تاريخها نحو سنة ١٨٠هـ فيها هذا التعبير، وأنه يقوم بتحقيقها، فإذا نشرت هذه المخطوطة وتبينت صحة التاريخ الذي استظهره رضوان السيد فسيكون التعبير أقدم بنحو ثمانية وثلاثين عامًا من رسالة المأمون[٥].

* * *

أصول فكر أهل السنة والجماعة

يقول القاضي ابن أبي العز الحنفي في شرح قول الإمام أبي جعفر الطحاوي[٦] ونتبع السنة والجماعة ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة: «السنة طريقة الرسول (ﷺ)، والجماعة جماعة المسلمين وهم الصحابة والتابعون لهم بإحسان إلى يوم الدين، فاتباعهم هدىً، وخلافهم ضلال. قال الله تعالى لنبيه (ﷺ): ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ

---

(٤) مدينة مشهورة على جانب الفرات الشرقي، فتحها عياض بن غنم (رضي الله عنه) صلحًا سنة ١٧هـ. وقد وصفها الشعراء والكتاب بأوصاف جميلة. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٢، ص١٣٢، رقم ٢٩٣٢، وج ٣، ص٦٧، رقم ٥٥٦٤.

(٥) نقل هذا الخبر عن الدكتور رضوان السيد صديقنا الدكتور بشير موسى نافع، ثم حدثني به الدكتور رضوان نفسه على نحو ما نقله إلي بشير. وكان ذلك في غضون سنة ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. ولم أعلم حتى الآن بظهور المخطوطة المشار إليها إلى النور (الآن: جمادى الأولى ١٤٣٦هـ شباط/ فبراير ٢٠١٥م).

(٦) الإمام أبو جعفر الطحاوي هو أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الحَجْري (من حجر الأزد) المصري الطحاوي، وكان إمامًا فقيهًا حنفيًا محدثًا ثقة ت٣٢١هـ. انظر ترجمته في: القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، بتحقيق عبد الفتاح الحلو (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣)، ج ١، ص٢٧١، الترجمة رقم ٢٠٤.

غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١]، وقال: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]».

وثبت في السنن الحديث الذي صححه الترمذي عن العرباض بن سارية قال: وعَظَنا رسول الله (ﷺ) موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب، فقال قائل: كأنها موعظة مودعٍ يا رسول الله فماذا تعهد إلينا؟ فقال: «أوصيكم بالسمع والطاعة، فإنه منْ يَعِشْ منكم بعدي فسيرى اختلافًا كثيرًا، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة»[7].

وقال الطحاوي: «ونرى الجماعة حقًا وصوابًا، والفرقة زيغًا وعذابًا» فاستدل ابن أبي العز على صحة ذلك بآيات وأحاديث منها: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٣] ومنها: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥] ومنها: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِى شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ١٥٩] ومنها: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِى ٱلْكِتَٰبِ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦].

ثم قال: «الأمور التي تتنازع فيها الأمة إذا لم تُرَدّ إلى الله والرسول (ﷺ) لم يتبين فيها الحق، بل يصير المتنازعون فيها على غير بينة من أمرهم. فإنْ رَحمهم الله أقر بعضُهم بعضًا، ولم يبْغِ بعضُهم على بعض، كما كان الصحابة في خلافة عمر وعثمان يتنازعون في مسائل الاجتهاد فلا يبغي بعضهم على بعض، بل يقر بعضهم بعضًا، وإذا لم يُرْحَموا وقع بينهم الاختلاف المذموم، فبغى بعضهم على بعض»[8](!)

(٧) الترمذي (طبعة عادل مرشد)، رقم ٢٦٧٦ وقد صححه الألباني في إرواء الغليل بتخريج أحاديث منار السبيل، إشراف زهير الشاويش (دمشق؛ بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٩)، ج ٨، ص١٠٧، رقم ٢٤٥٥. وكلام ابن أبي العز الحنفي، في شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، ص٣٨٢.

(٨) ابن أبي العز الحنفي، المصدر نفسه، ص٥١٢ ـ ٥١٣؛ والطبعة التي نحيل إليها هنا هي ط ٩ =

فأهل السنة والجماعة لا ينكرون وجود الخلاف الفكري بين بعضهم وبعض ولكنهم يحتملون وقوعه؛ ويمكننا إرجاع هذا الخلاف إلى واحد من الأسباب الآتي بيانها[٩]:

إن دلالة النصوص على المراد بها تكون في الأغلب ظنية لا قطعية، فيدخل المعنى المقصود من النص احتمالات متعددة يُرَجِّح بعض العلماء أحدها وآخرون يرجحون معنىً آخر. ذلك أن النصوص هي كلام الله تعالى، أو كلام رسوله (ﷺ). وليس كل الكلام قطعي الدلالة، فتختلف الآراء في تحديد مفهوم الكلام ومقصوده، ومن ثم تختلف الآراء في الدلالة التي تؤخذ منه. وهذا الاختلاف قديم، وقع في عصر النبوة، ولم ينه عنه رسول الله (ﷺ) ولم يَلُمْ أحدًا من المختلفين، والوقائع الناطقة بذلك في السنة كثيرة[١٠]، ولمثل هذا المعنى قال عليّ (رضي الله عنه): «إن القرآن حمّال أوجه فاحملوه على أحسن وجوهه»[١١]، والمقصود أشبهها بالآيات المناسبة للآية التي يحتج

= (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨)؛ وللكتاب طبعة للناشر نفسه سماها (الجديدة) ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م وهي مزيدة في التحقيق والضبط والفهارس.

(٩) انظر في تفصيل هذا الأمر: جمال الدين محمد بن عبد الله الريمي، **المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة**، تحقيق ودراسة محمد عبد الواحد الشجاع (صنعاء: وزارة الثقافة والسياحة، ٢٠٠٤)، ص٧٧؛ أحمد بن عبد الرحمن الدهلوي (شاه ولي الله): **حجة الله البالغة**، بتحقيق سيد سابق (القاهرة: دار الكتب الحديثة؛ بغداد: مكتبة المثنّى، [د. ت])، ج ١، ص٢٨٨ وما بعدها، و**الإنصاف في بيان سبب الاختلاف** (لاهور: هيئة الأوقاف بحكومة البنجاب، ١٩٧١)، وهي رسالة جامعة نفيسة؛ أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، تحقيق محمد حامد الفقي (القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م)، ص٥ إلى نهاية الرسالة؛ الشيخ محمد الخضري بك، **تاريخ التشريع الإسلامي**، ط ٧ (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٦٥)، ص١٢٦، ١٤٨، ١٨٢، ١٩٩، ٢٠٦، ٢٠٩، ٣٢٤، ٣٣٤ و٣٦٦؛ صديقنا العلامة الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه، **صناعة الفتوى وفقه الأقليات** (جدة: دارة المنهاج للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص٥٥ ـ ٧٣؛ وصديقنا العلامة الدكتور سلمان بن فهد العودة، **فقه الاختلاف**، ط ٢ (الرياض: الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ٢٠٠٩)، ص٨٧ ـ ١١١، ومحمد المرعشلي، **الخلاف يمنع الاختلاف** (بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٩)، ص١٠٢ ـ ٢٢٣، ويفيد جدًا أن يُقرأ الفصل الثامن منه المعنون: «الدعائم الأخلاقية لفقه الاختلاف»، ص٣٥١ وما بعدها.

(١٠) من أمثلة ذلك: حديث صلاة العصر في بني قريظة؛ وحديث تيمم عمرو بن العاص خوفًا من برودة الماء؛ وحديث تمرغ بلال في التراب لما احتاج إلى الغسل ولم يجد الماء؛ وحديث الرقية بالفاتحة؛ واختلاف الصحابة في الصوم في السفر.

(١١) أصل كلام علي (رضي الله عنه) في: **نهج البلاغة**: السابق، مع شرح محمد عبده، ص٣٥٠، رقم ٧٧.

بها، وأشبهها بالأحاديث النبوية الواردة في موضوعها، وأشبهها بفعل الصحابة الذين شهدوا التنزيل وعاينوا إعمال النبي (ﷺ) للوحي، وبفعل التابعين الذين تعلموا من الصحابة صحيح التأويل وسائغ التنزيل. فهذا معنى: أحسن وجوهه؛ وليس معنى الحسن هنا الجمال.

إن العقول ليست متساوية في الفهم والإدراك والذكاء والفطنة، فتتفاوت الأحكام التي يصل إليها العلماء بمثل هذا التفاوت في الملكات والمكنات، إذ تترتب على الذكاء ونصيب المرء منه قدرته على فهم النص، أو الأمر، أو الحال، على نحو معين ثم استخلاص حكم ما منه، والذكاء ليس قرين العلم، فقد يتعلم الإنسان وهو محدود الذكاء، وقد يحفظ آلاف المسائل دون أن يكون قادرًا على الربط بين بعضها وبعض، أو على قياس غيرها على واحدة مما حفظه وعرف ـ بالحفظ ـ حكمه. والناظر في كتب التراجم يجد كثيرًا من العلماء يوصفون بالذكاء، أو بأنهم: من أذكياء الدنيا، ونحو ذلك من الأوصاف إقرارًا بأهمية الذكاء وقيمته في المكانة التي ينالها المرء بين العلماء.

إن العلماء اتبعوا في البحث العلمي مناهج مختلفة واختاروا قواعد لمناهجهم في البحث والنظر لم تكن دائمًا متفقًا عليها، فأدى ذلك بهم إلى الوصول إلى نتائج يغاير بعضها بعضًا. وتفصيل ذلك يطلب في موضعه من كتب الأصول وكتب اختلاف العلماء.

وهذه الأسباب الثلاثة تنطبق على الأدلة القرآنية والأدلة المستفادة من السنة معًا.

وثمة سببٌ خاص بالأدلة المروية وحدها (الأدلة من السنة) هو:

أن العلماء اختلفوا في التصحيح والتضعيف لأسباب عديدة من أهمها اختلافهم في الجرح والتعديل (جَرْح الرواة وتعديلهم). وترتب على ذلك أن من صح عنده الحديث أخذ به، ومن لم تصح روايته ـ في نظره أو بحسب علمه ـ لم يعوِّل عليه؛ ولذلك اختلفوا في الأحكام المبنية على السنة النبوية بحسب اختلافهم في قبول رواية الراوي أو ردها.

❁ ❁ ❁

يقول الإمام الأشعري في مقالات الإسلاميين جملة ما عليه أهل الحديث وأهل السنة: الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله (ﷺ)، لا يردون من ذلك شيئًا، وأن الله سبحانه إله فرد صمد لا إله غيره، لم يتخذ صاحبة ولا ولدًا، وأن محمدًا عبده ورسوله، وأن الجنة حق، وأن النار حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور. وأن الله سبحانه على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] وأن له يدين بلا كيف: ﴿خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥]، ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ﴾ [المائدة: ٦٤] وأن له عينين بلا كيف ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا جَزَآءٗ لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾ [القمر: ١٤] وأن له وجهًا كما قال: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧].

ويثبتون له السمع والعلم والبصر والقدرة والمشيئة: «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»، والخلق: «لا خالق إلا الله» وأن العباد لا يخلقون شيئًا. ويؤمنون بالقضاء والقدر خيره وشره، حلوه ومره، وأن العباد لا يملكون لأنفسهم نفعًا ولا ضرًا إلا ما شاء الله، ويلجؤون في أمرهم كله إلى الله سبحانه، ويثبتون الحاجة إليه في كل وقت... ولا يكفرون أحدًا من أهل القبلة بذنب يرتكبه، ولو من الكبائر، وهم بما معهم من الإيمان مؤمنون ولو وقعوا في الكبائر.

وينكرون الجدل والمراء في الدين والخصومة في القدر (هل الإنسان مسيّر أم مخيّر؟)... ويأخذون بالكتاب والسنة كما قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] ويرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، وأن لا يخرجوا عليهم بالسيف، وأن لا يُقاتِلوا في الفتنة، ويدينون... بالنصيحة لجماعة المسلمين... ويرون مجانبة كل داعٍ إلى بدعة، والتشاغل [عن الخوض في ذلك] بقراءة القرآن، وكتابة الآثار، والنظر في الفقه، مع التواضع والاستكانة (=عدم التكبر على الناس) وحسن الخلق، وبذل المعروف، وكف الأذى، وترك الغيبة والنميمة والسعاية (=الوشاية لذوي الجاه والسلطان بما يرونه من عيوب خصومهم أو معارضيهم)... وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب[١٢].

---

(١٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين السابق، ص٢٩٠ ـ ٢٩٨ باختصار.

ومن أهم أصول السنة ـ سوى التي ذكرناها آنفًا ـ عن أبي الحسن الأشعري، أن الحوادث كلها تقع مُرَادةً لله تعالى؛ ولذلك «أجمع سلف الأمة وخلفها على كلمة لا يجحدها مُعْتَزٍ (أي منتسب) إلى الإسلام، وهي قولهم (ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن»[١٣]. وهي نظيرة لقول القائلين: «لا يقع في ملكه إلا ما يريد» ويستدلون على ذلك بمثل قول الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأنعام: ٣٥] ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

ويردون على قول المخالفين إذا احتجوا بالآية الكريمة: ﴿سَيَقُولُ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ ۚ﴾ بأن سياق النص يرد عليهم، فباقي الآية هو: ﴿كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ۞ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ۖ فَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [الأنعام: ١٤٨ ـ ١٤٩]. فيقولون إن الله رد عليهم بباقي الآية، وبالآية التي بعدها[١٤].

ومن أصولهم أنه لا يجب على الله تعالى شيء، وما أنعم به فهو فضل منه، وما عاقب به فهو عدل منه ويجب على العبد ما أوجبه الله تعالى عليه ولا يستفاد بمجرد العقول وجوب شيء، بل جميع الأحكام المتعلقة بالتكليف متلقاةٌ من الشرع وما أوجبه الوحي. والدليل على ذلك عقلي وهو أن الواجب ـ في حقيقته ـ هو ما يستوجب اللوم بتركه. والله، (ﷻ)، يستحيل هذا في حقه فلا يقال في حقه، سبحانه، إنه يجب عليه شيء[١٥].

وحاصل ذلك أن الله يرزقُ عباده بفضله لا بأعمالهم. ويعاقب، من

---

(١٣) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (إمام الحرمين)، لمع الأدلة في عقائد الملة، تحقيق فوقية حسين (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥)، ص٩٧ ـ ٩٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص٩٨ ـ ١٠٠.

(١٥) المصدر نفسه، ص١٠٨.

يعاقبه منهم، بذنبه فيكون العقاب عدلًا كما كان المنحُ فضلًا. وهذا بعض معنى قول النبي (ﷺ): «لن يدخل أحدٌ الجنة بعمله» قالوا: «ولا أنت يا رسول الله؟» قال: «ولا أنا إلا أن يتغمدّني الله برحمته»[16]، وبعض معنى قول الصدّيق (رضي الله عنه): لو أن إحدى رجليَّ في الجنة والأخرى خارجها ما أمنت مكر الله»[17] أي حكم الله عليَّ هل أدخل الجنة أم أخرج إلى النار(!)

والآيات التي فيها ما يشتبه أنه واجب على الله تعالى من مثل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الروم: ٤٧]، وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنجِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ١٠٣]. فمعناها أن الله ـ تبارك اسمه ـ يضمن للمؤمنين النصر على عدوهم، والنجاة من العذاب الذي يقع بمكذبي الأنبياء، تفضلًا منه عليهم، ورحمة ولطفًا منه بهم: ﴿ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْعَزِيزُ﴾ [الشورى: ١٩]. ولطيف بعباده أي رفيق بهم، ولا يراد بتعبير «حقًا علينا» معناه اللغوي من الوجوب والإلزام وإنما يراد به ما يليق بمقام الله تعالى من الرحمة واللطف وصدق الوعد بالنصر في الدنيا والنجاة في الآخرة[18].

ومن أصولهم أن النبي (ﷺ) لم ينص على إمامة أحد بعده وتوليته، إذ لو نص على ذلك لظهر وانتشر كما اشتهرت توليته (ﷺ) لسائر ولاته، وكما اشتهر كل أمر خطير وقع في عصره أو يقع في أي زمان كان، فإذا لم تثبت الإمامة بنص وقد اتخذ المسلمون أئمة فإنها تكون قد ثبتت بالاختيار الحر من الناس. وقد أجمع المسلمون على إمامة أبي بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي (رضي الله عنهم)؛ ومعاوية، وإن قاتل عليًا، فإنه كان لا ينكر إمامته ولا يدعيها لنفسه، وإنما كان يطلب قتلة عثمان (رضي الله عنه) ظانًا أنه مصيب، وكان مخطئًا. وعلي (رضي الله عنه) متمسكٌ بالحق[19].

ونلاحظ أن ابن حزم، وإن كان من أهل السنة ومن حفّاظ الحديث،

---

(١٦) سبق تخريجه.

(١٧) أثر مشهور عن الصدّيق (رضي الله عنه) ولكني لم أجده مسندًا في مظان ترجمته التي بين يديَّ.

(١٨) لصديقنا الدكتور إبراهيم البيومي غانم تعليق لطيف على مذهب الأشعري في المعرفة والكسب وعلاقته بالحالة الثورية العربية المسماة «الربيع العربي»، في: صحيفة السبيل الأردنية، ١٥/١/٢٠١٥.

(١٩) انظر: الجويني، المصدر السابق، ص١١٤ ـ ١١٥.

يذهب إلى أن الرسول (ﷺ) نص نصًا صريحًا على إمامة أبي بكر (رضي الله عنه)[٢٠].

وكأني بابن حزم، في هذا الشأن، يرد على الشيعة القائلين بالنص على إمامة علي (رضي الله عنه) بقوله بالنص على إمامة أبي بكر، وهو يصفه بأنه نص صريح جليّ[٢١].

* * *

واستمر لقب أهل السنة والجماعة يطلق على عمومه وشموله إلى أن ظهرت المدارس العقدية عند أهل السنة، وتمايز أصحابها، وأطلقت كل طائفة على نفسها هذا اللقب ولكنها لم تنفه عن غيرها[٢٢]. فكأن قائلهم يقول: كلنا أهل سنة وجماعة لكن ذلك لا يمنع أن يقع بيننا بعض الاختلاف في بعض المسائل مع بقائنا ـ على الرغم من هذا الاختلاف ـ داخل دائرة أهل السنة والجماعة.

فانتسب قوم من أهل السنة إلى أصحاب الحديث وسموا (بالأثرية) وإمامهم هو الإمام أحمد بن حنبل صاحب المسند. وانتسب قوم إلى أبي الحسن الأشعري[٢٣]، فهو إمامهم وسموا (بالأشعرية). وانتسب قوم إلى الإمام أبي منصور الماتريدي[٢٤] فهو إمامهم وسموا (الماتريدية). ونحن نضيف إلى هذه التنويعات، ضمن أهل السنة والجماعة، أهل الظاهر، الذين أسس مذهبهم داود بن علي الظاهري في بغداد في القرن الثالث الهجري، ثم أحياه، بعد أن كاد أن ينقرض، أبو محمد بن حزم الظاهري في الأندلس في القرن السادس، ويسمى هؤلاء (الظاهرية).

---

(٢٠) حسن الشافعي، **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، السابق، ص٨٥؛ وابن حزم، **الفصل في الملل والنحل** (القاهرة: مطبعة علي صبيح، [د. ت.])، ج ٤، ص١٢٤، و(بيروت: دار الجيل، [د. ت.])، ج ٤، ص١٧٦.

(٢١) ابن حزم، المصدر نفسه في الموضعين المذكورين.

(٢٢) البيانوني، السابق، ص٣.

(٢٣) أبو الحسن الأشعري، شيخ أهل السنة والجماعة، ت ٣٢٤هـ فيما رجّحه السبكي في **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٣، ص٣٥٢، والذهبي، **تاريخ الإسلام**، نقلًا عن ابن حزم، ج ٧، ص٤٦٩.

(٢٤) أبو منصور الماتريدي، ت. ٣٣٣ بسمرقند. وسيأتي الكلام عن هؤلاء الأئمة الثلاثة قريبًا.

وكان غالب الشافعية من الأشاعرة، وغالب الحنفية من الماتريدية، وغالب الحنابلة من الأثرية. وأقول: (غالب) لأن كل مدرسة من هذه المدارس العقدية اجتذبت علماء من مختلف المذاهب فيجب القول بالتغليب لا بالتعميم فقد اشتهر مثلًا في العراق والشام أن أهل السنة هم الأشاعرة؛ واشتهر في البلاد المعروفة اليوم باسم (الجمهوريات الإسلامية) وبلاد الأتراك أن أهل السنة والجماعة هم الماتريدية. والذي اشتهر بين أهل الحديث أن أهل السنة والجماعة هم الأثرية، أو الحنابلة، وأحسن جمهور علماء هذه المدارس الظن بعضهم ببعض، وأحسنوا القول بعضهم في بعض، ولم يُخرج أحدٌ منهم أحدًا من دائرة (أهل السنة والجماعة) بسبب الاختلافات التي وقعت بينهم.

أهل الأثر.. أحمد بن حنبل

أهل الأثر، أو المدرسة الأثرية فهم يعتمدون في مسائل العقيدة والشريعة على الآثار المنقولة من الكتاب والسنة والإجماع، ويقللون من مجال الاعتماد على العقل فيها، فأما الكتاب فلا يجادل في الاستناد إليه أحد من أهل الملة، وأما السنة فيقبلون ما صحت روايته عن رسول الله (ﷺ) (الحديث الصحيح والحسن) ويتجنبون الضعيف والموضوع، ولا يخالفون ما ثبت الإجماع عليه، ويُعملون العقل في فهم ذلك كله، واستخلاص الأحكام بطرق القياس والاستحسان والفتوى بما فيه مصلحة غالبة، وغيرها من وسائل الاستنباط، وأدلة الأحكام، الموصوفة تفصيلًا في أصول الفقه. وهؤلاء معظمهم من أهل الحديث المشهود لهم فيه، ومن أبرز من يتخذونهم أئمة الإمام أحمد بن حنبل الشيباني الذي ينتهي نسبه إلى معدّ بن عدنان ثم إلى إبراهيم (عليه السلام). وكان يحيى بن معين يقول: «ما رأيت خيرًا من أحمد بن حنبل قط، ما افتخر علينا قط بالعربية ولا ذكرها»[٢٥].

ولد أحمد بن حنبل في ربيع الأول سنة ١٦٤هـ وتوفي عن ٧٧ سنة ضحوة يوم الجمعة ١٢ من ربيع الآخر سنة ٢٤١هـ وقد ذكرنا وصف جنازته في الفصل الخاص بالمعتزلة.

---

(٢٥) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، السابق، ج ٦، ص٩٣.

قال المزني عن أحمد: «أبو بكر يوم الردة، وعمر يوم السقيفة، وعثمان يوم الدار، وعليٌّ يوم صفين، وأحمد بن حنبل يوم المحنة»[٢٦]. وقال المزني أيضًا، قال الشافعي: «رأيت ببغداد رجلًا إذا قال حدثنا، قال الناس كلهم: صَدَقَ. قلتُ (القائل هو المزني) ومن هو؟ قال: أحمد بن حنبل»[٢٧](!) وكفى بهذا ثناء من مثل الإمام الشافعي على الإمام أحمد، رحمهما الله تعالى.

وقد نسبت مدرسة الأثر، أو المدرسة الأثرية، إلى الإمام أحمد، مع أن آخرين من الأئمة سبقوه إلى منهجها لبروز موقفه في فتنة خلق القرآن[٢٨].

وقد بلغ أحمد بن حنبل مكانة قلَّ أن يبلغها عالمٌ في قومه ولم يختلف في إمامته أحد من أهل السنة والجماعة: خاصتهم وعامتهم على السواء.

روى أبو نعيم في **الحلية**، عن إدريس بن عبد الكريم المقرئ أن عددًا من الأئمة في الفقه والحديث منهم: الهيثم بن خارجة، ومصعب الزبيري، ويحيى بن معين، وأبو بكر بن أبي شيبة، وعثمان بن أبي شيبة، وعبد الأعلى بن حماد الرسي، ومحمد بن عبد الملك بن أبي الشوارب، وعلي بن المديني، وعبيد الله بن عمر القواريري، وأبو خيثمة زهير بن حرب، وأبو معمر القطيعي، ومحمد بن جعفر الوركاني، وأحمد بن محمد بن أيوب صاحب المغازي، ومحمد بن بكار بن الريّان، وعمرو بن محمد الناقد، ويحيى بن أبي أيوب المقابري العابد، وشريح بن يونس، وخلف بن هشام البزار، وأبي الربيع الزهراني. وقال: فيمن لا أحصيهم من أهل العلم والفقه، يعظّمون أحمد بن حنبل، ويجلّونه ويوقّرونه ويبجّلونه ويقصدونه بالسلام[٢٩].

---

(٢٦) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، السابق، ج ٢، ص٢٧، في ترجمة الإمام أحمد رقم ٧.

(٢٧) الذهبي، سير أعلام النبلاء، في ترجمة الإمام أحمد، ج ١١، ص١٧٧، وبخاصة ص١٩٥.

(٢٨) البيانوني، مفهوم أهل السنة والجماعة بين التوسيع والتضييق، ص٤٧.

(٢٩) يقصدونه بالسلام، أي يتجشمون التوجه إلى بيته، أو مجلسه المعتاد، لا يريدون إلا السلام عليه وتحيته. وهذا نوع من الإكبار الذي يندر أن يناله أحد. والخبر في: أبو نعيم، حلية الأولياء، السابق، ج ٩، ص١٧١. وإدريس بن عبد الكريم ت ٢٩٢هـ، وكان مقرئ العراق، وصف بأنه ثقة صالح. انظر: الذهبي، المصدر نفسه، ج ١٤، ص٤٤.

وكان عدد من العلماء يقولون: كان أحمد بن حنبل أفضل أهل زمانه، وكان قتيبة[٣٠] يقول: لولا الثوري[٣١] لمات الورع، ولولا أحمد بن حنبل لأحدثوا في الدين، فقال عبد الله بن أحمد بن شبُّويه[٣٢] (راوي الخبر) قلت لقتيبة: تضم أحمد بن حنبل إلى أحد التابعين؟ فقال: إلى كبار التابعين[٣٣].

وكان عليّ بن المديني يقول: «إن الله أعز هذا الدين برجلين ليس لهما ثالث، أبو بكر الصديق (ﷺ) يوم الردة، وأحمد بن حنبل يوم المحنة»؛ ويقول: «ما قام أحد بأمر الإسلام بعد رسول الله (ﷺ) ما قام أحمد بن حنبل، قيل له: ولا أبو بكر الصديق؟ قال ولا أبو بكر الصديق (!) إن أبا بكر الصديق كان له أعوان وأصحاب، وأحمد بن حنبل لم يكن له أعوان ولا أصحاب»[٣٤].

وقال الإمام الشافعي: «خرجت من بغداد وما خلَّفتُ بها رجلًا أفضل، ولا أعلم، ولا أفقه، ولا أتقى من أحمد بن حنبل»[٣٥].

وكان أحمد بن إبراهيم الدَّوْرقيّ يقول: «من سمعتموه يذكر أحمد بن حنبل بسوء فاتهموه على الإسلام» وكان يقال: «أحمد بن حنبل محنة[٣٦] يعرف به المسلم من الفاسق» (!)

* * *

(٣٠) هو قتيبة بن سعيد بن جميل الثقفي شيخ الإسلام المحدث الإمام الثقة، ت ٢٤٠هـ، انظر: الذهبي، المصدر نفسه، ج ١١، ص١٣.

(٣١) سيد علماء زمانه وإمام الحفاظ، الفقيه المجتهد، سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، ت ١٦١هـ. انظر: الذهبي، المصدر نفسه، ج ٧، ص٢٢٩، وهي ترجمة طويلة نافعة تدل على مكانة هذا الإمام بين علماء الإسلام، وقد وقعت في خمسين صفحة.

(٣٢) هو الحافظ أبو عبد الرحمن المروزي، ت ٢٥٦هـ، الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج ٦، ص١٠٠، الترجمة رقم ٢٧٣ من تراجم الطبقة السادسة والعشرين.

(٣٣) الخطيب البغدادي، السابق، ص٩٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص٩٧ ـ ٩٨. ومع تحرجي من مقارنة أحد بأبي بكر (ﷺ)، فإن هذا كلام صحيح، فمعظم أهل العلم أجابوا إلى القول بخلق القرآن اتقاء الفتنة في الدين، وثبت أحمد في نفر قليل مثل: محمد بن نوح، والمزني صاحب الشافعي، والطحاوي الحنفي. وكان أحمد لا يحدِّث عمن أجاب في المحنة، ولا يذكرهم، ولا يحب أن يذكروا عنده، حتى روي عنه أنه كان إذا ذُكِرَ عنده يحيى بن معين ـ وكانا صديقين رَدَحًا طويلا من الزمن ـ بعد المحنة يعرض ويشيح بوجهه ولا يتكلم، وقد قال عن غير واحد: رويت عنه قبل المحنة، أما بعد المحنة فلا أحلّ لأحد أن يحدث عنه.

(٣٥) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١١، ص١٩٥.

(٣٦) أي إن الموقف من أحمد بن حنبل كان اختبارًا للناس، فمن أجلَّه فهو صالح، ومن أساء =

وقد برئت مدرسة أهل الأثر من الغلو في تقديس النصوص كالحشوية[٣٧] ومن الغلو في تقديس العقل على حساب النقل كالمعتزلة ومن تأثّر بهم. وهم الذين جمعوا مزايا كل من المدرستين في الاحتكام إلى النص دون إلغاء لدور العقل. وخير من يمثل هذه المدرسة، من ذوي المؤلفات السائرة المشهورة: ابن قدامة وابن تيمية. ففي المغني لابن قدامة، وغيره من كتبه، وفي فتاوى ابن تيمية وسائر مؤلفاته التمثيل الصحيح لفقه مدرسة الأثر ومنهجها في الاستدلال سواء أكان ذلك في الفقه أم في العقائد. وكل من الرجلين كان شيخًا للحنابلة في وقته، في دمشق، وإن كان ابن تيمية قد استقل، فيما بعد، باجتهاده فهو يروي أقوال الأئمة الأربعة وغيرهم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ثم يجتهد رأيه ولا يبالي، فإن ابن قدامه ظلّ متمسكًا بالمذهب الحنبلي، مرابطًا على ثغره، مناصرًا لاجتهادات إمامه أحمد رحمهم الله جميعًا.

وقد كان العز بن عبد السلام، وهو شافعي المذهب، يقول: «لم تَطِبْ نفسي بالفتوى حتى كان عندي كتاب المغني لابن قدامة، وكتاب المحلى لابن حزم»، فلم يمنعه مذهبه من أن يتتلمذ على إمامين أحدهما حنبلي والآخر ظاهري، فكلاهما يعبر تعبيرًا صادقًا عن منهج مدرسة أهل الأثر التي التزم أصحابها القول بالنصوص الصحيحة، بما في ذلك ـ كما كان يفعل الإمام أحمد ـ أقوال الصحابة ولو تعددت في المسألة الواحدة؛ والعمل العقلي في فهم النصوص في ضوء اللغة العربية، ولا يُؤوِّلونَ إلا حيث يكون التأويل ضروريًا وفي حدود ما يقبله العقلُ المنضبطُ عملهُ بقواعد الشرع.

وكأن لسان حال أعلام هذه المدرسة يقول: إن النصوص من القرآن والسنة، وأقوال الصحابة تمثل مجموع ما فهموه عن رسول الله (ﷺ)، وهي

= القول فيه فهو طالح(!). انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٢، ص٣٣. وأتوقف هنا في إباحة اتهام مخالفي أحمد بن حنبل في دينهم، فهذه مبالغة في الاعتقاد فيه لا يقوم عليها دليل.

(٣٧) الحشوية اسم يطلق على الذين يقبلون المرويات كلها دون تفرقة بين الصحيح والضعيف، وهو منهج لا يقبله أهل العلم ولا سيما المنتمون إلى مدرسة الأثر. ولهذه التسمية تفسيرات أخرى لا نقرها. انظر: أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، قدّم له وعلّق عليه محمد زاهد الكوثري؛ قام بتحقيقه وإخراجه في نشرة جيدة حسام الدين القدسي مستفيدًا من طبعة الكوثري ومن نسخة السيد عبد الباقي الحسني الجزائري، ونشرته دار الفكر بدمشق عام ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م وإلى هذه الطبعة رجعنا.

عبارة عن مجموع المأثور في دين الإسلام، فالحق لا يخرج عنها، والواجب الاستمساك بها. واختلاف الصحابة في الاجتهاد مشروع، للأسباب التي أوجزت الإشارة إليها آنفًا، وهو لا يوجب تخطئة ولا تأثيمًا لأنه لا يخرج عن كونه اختلافًا في فهم الدليل يوجبه تفاوت الأنظار، أو مراعاة لحال المستفتي في خصوص مسألة بعينها.

وأجلُّ مهمة قامت بها مدرسة الأثر، على اختلاف اتجاهاتها، في نطاق الفكر الإسلامي، هي مقاومة النزعات الباطنية الغالية سواء لدى بعض فرق الشيعة وبعض فرق المتصوفة فقد كادت تلك النزعات أن تؤثر في العقيدة الإسلامية في بساطتها الأولى واستقامتها القرآنية. لولا الموقف الصلب المتماسك المنطق، المستند إلى نصوص القرآن والسنة، الذي وقفه أئمة هذه المدرسة في مختلف العصور[٣٨].

* * *

الأثرية الظاهرية.. ابن حزم الظاهري

ويجب أن يضم إلى المدرسة الأثرية ـ كما ذكرنا آنفًا ـ أصحاب المذهب الظاهري، الذي أسسه في المشرق داود بن علي البغدادي الأصبهاني المولود سنة ٢٠٢هـ والمتوفى سنة ٢٧٠هـ. وكان موصوفًا بالدين المتين، قال القاضي المحاملي: «رأيت داود بن علي يصلي، فما رأيت مسلمًا يشبهه في تواضعه»[٣٩] وهذا هو المنهج الذي بلغ ذروته على يد الإمام ابن حزم الظاهري[٤٠] المتوفّى سنة ٤٥٦هـ.

والظاهرية هي النزعة المقابلة للنزعة الباطنية التي سادت عند بعض فرق الشيعة ولا سيما الإسماعيلية، وظهر نوع منها عند بعض صوفية أهل السنة.

---

(٣٨) الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص٨٠ ـ ٨١.

(٣٩) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٢، ص٢٨٤، الترجمة رقم ٦٦، وبوجه خاص ص٢٨٧.

(٤٠) الإمام الجليل أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الأندلسي القرطبي، ت ٤٥٦هـ. مجدد المذهب الظاهري، ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٨، ص١٨٤؛ وفي: ابن خلكان، وفيات الأعيان، السابق، ج ٣، ص٢٨٤، رقم ٤٤٨، وفي ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، السابق، ج ٥، ص٤٨٨، رقم ٥٣٢١، وغيرها من المصادر.

وقد تصدت المدرسة الأثرية، من الظاهرية وغيرهم، لهدم دعاوى الباطنية التي كانت خطورتها تتمثل أساسًا في أنها تصوغ أفكارها صياغة معقدة في ألفاظ ظاهرها اليسر والسهولة، فخلف هذه الصياغة تختفي مسارب ضلال يندر أن يفلت منها من ينقاد إليها، وكان هذا الانقياد سهلًا على العامة، وأنصاف المثقفين، فكان الواحد منهم بمجرد أن يميل إلى سماع الآراء الباطنية يغرق في دوامة من الفروض والاحتمالات ونفيها أو إثباتها على نحو يصعب عليه جدًا ـ معه ـ أن يصل إلى الحق أو يردّ الباطل؛ ولذلك كان جهد مدرسة الأثر عظيمًا في المحافظة على نقاء العقيدة الإسلامية في صورتها التي بلغها وعلّمها محمد (ﷺ)، بعد أن نطق بها القرآن الكريم.

وكي يقف الباحث على مكانة المذهب الظاهري، وفضله في فقه مدرسة الأثر، يجب أن يقرأ آثار ابن حزم قراءة متأنية: يقرأ **المحلى** في الفقه، و**الإحكام** و**إبطال القياس** في الأصول، ويقرأ **الفصل في الملل والنحل** في علم الكلام والعقيدة، ويقرأ **طوق الحمامة** في الأدب والشعر، ويقرأ **جوامع السيرة** في تاريخ النبي (ﷺ) ودعوته، ويقرأ **مداواة النفوس** في علم النفس البشرية وأمراضها وأدويتها... وبغير ذلك لا يوقف، وقوفًا كافيًا، على مكانة المدرسة الظاهرية في تأييد مدرسة أهل الأثر ورفع لوائها.

والظاهرية تقف عند ظواهر النصوص القرآنية والنبوية وتمنع الإسراف في الرأي وفي اللجوء إلى العقل في أمور الشرع، وتنكر القياس طريقًا لمعرفة الأحكام في الفقه.

وابن حزم يقول: «إن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه، وجهر لا سر تحته،... وما كان عنده ﷺ سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه»[41]. فهو لا يرفض العقل كله، بل يرفض الاعتماد عليه وحده في استمداد الحكم الشرعي، أما استخدام العقل في فهم الحكم الشرعي النصي، أو في تأييد الحكم المأخوذ من النص فلا شيء فيه، بل هو واجب

---

(٤١) ابن حزم، **الفصل في الملل والنحل**، ج ٢، ص١١١.

إذ: «دين الله كله برهان لا مسامحة فيه»[٤٢].

والحق في الدين ـ عنده ـ هو «ما جاء عن الله تعالى نصًا، أو عن رسول الله (ﷺ) كذلك، أو صح إجماع الأمة عليه. وما عدا ذلك فضلال»[٤٣].

والذي يؤخذ على المدرسة الظاهرية هو إنكارها القياس، ويجد المطالع لكتب الفقه عبارات مثل: «خالف فيه الظاهرية وخلافهم غير معتبر» (!) أو «لم يخالف في ذلك إلا ابن حزم ولا يعتد بخلافه» (!) وأمثال هذه العبارات التي مرجعها كلها إلى إنكار القياس. والحق أن إنكار القياس لا يُخرِج من الملة؛ فالقياس وسيلة لتعرف الأحكام فيما لا نص فيه من الوقائع، وهناك وسائل أخرى، يلجأ إليها الظاهرية، لتعرف الأحكام التي يتعرفها غير الظاهرية بطريق القياس، وأهم هذه الوسائل ـ عندهم ـ مأخوذ من النظر في لغة النص: صريحها، وفحواها، ومقتضاها، ومفهومها، وكلها تحتاج فهمًا دقيقًا للغة، تميّزت به الظاهرية، وبرّز فيه، كما برّز في الإحاطة بالسنة وأقوال الصحابة والتابعين، الإمام أبو محمد بن حزم الظاهري[٤٤].

هذه هي المدرسة الأثرية

تلتزم النص، وتفهمه بالعقل، وتصف الله تعالى بما وصف به نفسه بلا زيادة ولا نقصان ولا تشبيه ولا تجسيم ولا مكانية.

ولا يخوضون مع أهل الكلام ولو على سبيل الرد عليهم لأنه في نفسه فتنة.

* * *

(٤٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص١١١.

(٤٣) المصدر نفسه، ص١٢١.

(٤٤) من العجيب أن مؤسس المذهب الظاهري: داود بن علي، ومعيد إحيائه ابن حزم، كلاهما بدأ شافعيًا ثم انتهى ظاهريًا. وكان ابن حزم أقوى حجة وأحسن بيانًا، وكانت العلوم قد تقعدت وكتبت أصولها فمكنه ذلك من أن يترك آثارًا مكتوبة تحمل فقه الظاهرية وفكرهم لا تقاس بها النصوص المعدودة التي تركها داود الظاهري مؤسس المذهب. وفرقُ نحو مئتي سنة بين الرجلين كفيل بتفسير الفرق بين عطائهما المكتوب لمذهبهما.

الأشعرية.. أبو الحسن الأشعري

ينسب الأشاعرة، أو الأشعرية إلى أبي الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل بن إسحق بن سالم، جده الثامن هو الصحابي الجليل عبد الله بن قيس أبو موسى الأشعري. وصفه السبكي فقال: «شيخ طريقة أهل السنة والجماعة، إمام المتكلمين، ناصر سنة سيد المرسلين، الساعي في حفظ عقائد المسلمين... إمام حَبْر، وتقي بَرٌّ، حمى جناب الشرع من الحديث المفترى، وقام في نصرة ملة الإسلام فنصرها نصرًا مؤزرًا... نقَّى الصدور من الشُبه كما ينقّى الثوب الأبيض من الدنس»[45]. وهذه الجملة الأخيرة ذات دلالة مهمة فقد جاء الأشعري بعد أن ظهرت المدارس الفكرية الإسلامية، من خوارج وشيعة ومعتزلة ومرجئة، وكان لكل منها موقف عقدي يختلف - قليلًا أو كثيرًا - عن موقف أهل السنة والجماعة. ووقف الأشعري في مواجهة هؤلاء جميعًا، يدعو إلى العقيدة الإسلامية الصافية النقية التي تركنا عليها رسول الله (ﷺ)، وهي التي وصفها (ﷺ) بقوله: «قد تركتكم بعدي على البيضاء ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها إلا هالك...»[46]. وفي رواية: «على المحجة البيضاء».

---

(٤٥) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣٠، ص٣٤٧. وقد حمل السبكي في طبقاته (ص٣٥٢) على شيخه الذهبي حملة هائلة ناسبًا إليه أنه لم يقسط الأشعري حقه في ترجمته له في كتاب تاريخ الإسلام، وتوعده بالوقوف مع الأشعري بين يدي الله تعالى، ورماه بأنه لا يفهم في علم الكلام نقيرًا ولا قطميرًا. والحق أن ترجمة الأشعري في تاريخ الإسلام للذهبي (ج ٧، ص٤٩٤) ترجمة جيدة منصفة، وكذلك ترجمته في سير أعلام النبلاء، للذهبي أيضًا (ج ١٥، ص٨٥) فيها من الإنصاف للأشعري والإكبار له ما لا يخفى؛ بل إن الذهبي نقل في الترجمتين عبارة، وصفها بأنها ثابتة، هي قول الأشعري عندما حضرته الوفاة، أو اقترب أجله، لصاحب له، دعاه، «اشهد عليَّ أني لا أكفّر أحدًا من أهلة القبلة، لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف في العبارات». قال الذهبي في السير: «وبنحو هذا أدين، وكذا كان شيخنا ابن تيمية في أواخر أيامه يقول: أنا لا أكفّر أحدًا من الأمة...» (ص٨٨). فأين من هذا ما زعم السبكي ﷺ أن الذهبي صنعه في ترجمة الأشعري؟

وعندما ذكر الذهبي نقَّاد الأشعري قال: «وكل أحد فيؤخذ من قوله ويترك إلا من عصم الله تعالى» (ص٨٦). وهذا الكلام المأثور ينطبق على نقاد الأشعري كما ينطبق عليه، وعلى أهل العلم كافة، وليس فيه ما يسوّغ حملة السبكي عليه. وكذلك دعاء الذهبي لنفسه في تاريخ الإسلام، في أثناء ترجمة الأشعري: «اللهم توفنا على السنة وأدخلنا الجنة، واجعل أنفسنا بك مطمئنة، نحب فيك أولياءك ونبغض فيك أعداءك...» (ص٤٩٧) التي أخذ منها السبكي أن الذهبي يعتبر الأشعري من أعداء الله، فهو مأخذ بعيد جدًا لا تحتمله العبارة ولا سيما إذا لوحظ ما قبلها من مدح الذهبي للأشعري وثنائه عليه. فالله أعلم ماذا حمل السبكي على ما فعل؟ وكلٌ يؤخذ من كلامه ويترك!

(٤٦) رواه أحمد وغيره عن العرباض بن سارية، المسند رقم ١٧١٤٢ وصححه الشيخ شعيب، =

وقد بدأ الأشعري حياته العلمية على مذهب الاعتزال وظل معتنقًا إياه، منافحًا عنه زمنًا طويلًا قيل إنه بلغ أربعين سنة(!) وكان شيخه أبو علي الجُبَّائي[47] ينيبه في المناظرة للدفاع عن آراء المعتزلة فلمّا ترك مذهب الاعتزال صار يناظر علماءهم بأدلة أهل السنة والجماعة، حتى إنه ناظر يومًا شيخه أبا علي الجُبائي فانقطع (أي لم يجد ما يرد به على حجج الأشعري التي أوردها عليه)[48].

ويذكر مترجموه أن سبب تركه مذهب المعتزلة[49] أنه رأى رسول الله (ﷺ) في منامه يأمره بذلك، فامتثل. وأيًا ما كان الأمر، فإن أبا الحسن الأشعري أصبح بعد ترك الاعتزال بالمكانة التي جعلته يوصف بأنه «شيخ أهل السنة»، أو شيخ الأشاعرة منهم الذين اعتنقوا مذهبه ودعوا إليه.

ومن طريف المروي عن الأشعري، في هذا الشأن أنه غاب عن الناس الذين كانوا يحضرون مجلسه مدة من الزمان قضاها في البحث والتأمل، ثم خرج إليهم فقال لهم: «إنما غبت عنكم هذه المدة لأني كانت قد تكافأت الأدلة عندي، فاستخرت الله، ثم استعنته، ثم أغلقت بابي وتأملت حتى أبدى الله لي الحق الذي هداني إليه، وأنا خالع ثوب الاعتزال كما أخلع ثوبي هذا»[50]. أي إنه لم يكن مستطيعًا ترجيح أدلة مدرسة على أدلة مدرسة أخرى، فتحيَّر في معرفة الصواب، فاعتكف ينظر في الآراء المتباينة حتى تبين له الهدى؛ وكان ـ بعد ذلك ـ يناظر أهل الاعتزال فيورد من الأدلة والبراهين ما لم يسمعه من شيخ قط، ولا اعترضه به خصم، ولا رآه في كتاب»[51].

= وهو في الجامع الصغير للسيوطي وصححه وأشار المناوي في فتح القدير رقم ٦٠٩٦ إلى رواية (المحجة البيضاء)، وخرجه الألباني في الصحيحة برقم ٩٣٧، ج ٢، ص٦٤٧.

(٤٧) كان أبو علي الجبائي شيخ المعتزلة زوجا لأم أبي الحسن الأشعري، فتلمذ الأشعري له، ولأخيه أبي الحسن، حتى ترك الاعتزال.

(٤٨) المعلومة الشائعة القائلة إن الأشعري ظل أربعين سنة معتزليًا تحتاج إلى تدقيق تاريخي: فالأشعري مولود في ٢٦٠هـ، وتوفي في ٣٢٤هـ، وألف كتابه مقالات الإسلاميين ما بين سنتي ٢٩٠ و٢٩١هـ أي إنه ألفه وعمره نحو ثلاثين سنة، وعاش بعد انتهائه من تأليفه نحوًا من ثلاث وثلاثين سنة فمن أين جاء زعم السنين الاعتزالية الأربعين؟!!

(٤٩) السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ص٣٤٨.

(٥٠) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ص٣٩.

(٥١) السبكي، المصدر نفسه، ج ٣، ص٣٤٩، في ترجمة الأشعري رقم ٢٢٢، ويقول الأشاعرة إن هذا دليل صدق رؤياه النبي (ﷺ) إذ فيها أنه قال له: «إن الله ممدك بمدد من عنده».

وكان الأشعري لا يبدأُ المعتزلةَ بالكلام، بل يتركهم يوردون أقوالهم وأدلتهم عليها، حتى إذا فرغوا من تقرير مذهبهم في المسألة التي يبحثونها ردَّ عليهم ردودًا مفحمة تنتهي بهم إلى السكوت لعدم القدرة على الرد على كلامه المؤيد بالدليل، وقد دعا ذلك رجلًا ممن كانوا يحضرون حلقته إلى أن يسأله ذات يوم: لماذا لا تبدأ هؤلاء بالكلام ثم يوردون عليك الاعتراض، إنك أنت المحق والأصل أن المحق يبدأ أولًا ثم يكر على الباطل بالنقد، فلماذا تترك هذا الباطل يلقى بين يديك أولًا؟! قال له الأشعري: «إنا لا نكلم هؤلاء ابتداءً ولكن نتركهم حتى إذا خاضوا في ذكر ما لا يجوز في دين الله رددنا عليهم بحكم ما فرض الله علينا من الرد على من يخالف الحق»[٥٢]. فلم يكن الأشعري، بعد تركه مذهب المعتزلة، يخوض في مسائل علم الكلام إلا لضرورة نصرة الحق التي هي واجبة على أهل العلم، نصرًا للدين، ودفعًا لأقوال المبطلين. وهذا منهج إسلامي سديد: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران: ١٨٧]. وخطاب أهل الكتاب بوجوب البيان، وحرمة الكتمان، خطاب لعلماء هذه الأمة من باب أولى[٥٣] وقد التزموه جيلًا بعد جيل مصداقًا لما يروى من أن رسول الله (ﷺ) قال: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»[٥٤].

وقد كان الأشعري شافعي المذهب، تلقاه على يد أكابر علماء الشافعية

---

(٥٢) السبكي، المصدر نفسه، ص٣٥٠، وص١٦٣ في ترجمة الشيخ عبد الله بن حفيف رقم ١٣٤.

(٥٣) انظر: محمد بن علي الشوكاني، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير** (بيروت: دار ابن حزم؛ دار الوراق، ٢٠٠٠)، في تفسير الآية المذكورة بالمتن، ص٣٣٦؛ وأبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز** (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢)، ص٣٩٠، وهو ينقل قول جمهور العلماء إن الآية عامة وعلماء هذه الأمة داخلون في هذا الميثاق.

(٥٤) انظر: علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ضبطه وفسر غريبه بكري حياني؛ صححه ووضع فهارسه ومفتاحه صفوة السقا (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩)، ج ٢، رقم ٢٨٩١٨، والذهبي، **ميزان الاعتدال**، ج ١، ص٨١ في ترجمة إبراهيم بن عبد الرحمن العذري، رقم ١٣٠. والحديث مرسل، صححه الإمام أحمد وضعفه الذهبي والعراقي.

في عصره، ومنهم الأستاذ أبو إسحاق المروزي[٥٥] كان يجلس إليه أيام الجمع في جامع المنصور ببغداد. وكان إمامًا في التصوف كما هو إمام في الكلام، أو بتعبير السبكي: «كان سيدًا في التصوف واعتبار القلوب، كما هو سيد في الكلام وأصناف العلوم»[٥٦]. وكان عظيم التقوى، شديد العفاف، بالغ الزهد[٥٧].

قام أبو الحسن الأشعري بشرح مذهب أهل السنة والجماعة، بعد أن أصبح منهم. وقد نقلنا، قريبًا، بعض آرائه التي انتهى إليها. فقد قال في كتاب: **الإبانة في أصول الديانة**، في باب عنونه: «في إبانة قول أهل الحق والسنة»: فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي تقولون به وديانتكم التي بها تدينون، قيل له: «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا (ﷻ)، وبسنة نبينا (ﷺ) وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث. ونحن بذلك معتصمون، وبها وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل، نضَّر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته، قائلون، ولمن خالفه في قوله مجانبون، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق، ورفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشك الشاكين، فرحمة الله عليه من إمام مقدم... وقولنا أنا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله (ﷺ) لا نرد من ذلك شيئًا»[٥٨].

وحاصل آراء أبي الحسن الأشعري، في المسائل الخلافية بين أهل السنة والجماعة، وغيرها من المدارس الفكرية الإسلامية هو أنه يرى أن:

---

(٥٥) هو الإمام الكبير أبو إسحق إبراهيم بن أحمد، شيخ الشافعية في عصره، ت ٣٤٠هـ، وترجمته في الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٥، ص٤٢٩، والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٦، ص٤٩٣، رقم ٢٩٩٣.

(٥٦) السبكي، الطبقات الشافعية الكبرى، ص٣٥١.

(٥٧) من أراد استقصاء خبره فعليه بترجمة السبكي له في الطبقات، انظر أيضًا: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، السابق ذكره.

(٥٨) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٩٧٥)، ص٨.

حسن الأفعال وقبحها مصدره الشرع لا العقل، خلافًا لما هو شائع من قول المعتزلة. وكان هذا هو أول خلاف بينه وبينهم.

والقرآن الكريم كلام الله غير مخلوق.

وأفعال الله تعالى لا تعلل، لأنه سبحانه ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣][٥٩].

وهو يثبت الصفات الإلهية بلا تأويل.

وقد استمر الأشعري، ومن بعده أبو بكر الباقلاني (ت. ٤٠٣هـ) على هذا المنهج، ثم خالف ذلك المؤوِّلون من الأشاعرة بدءًا من أبي بكر بن فورك (ت. ٤٠٦هـ) ثم الشهرستاني (ت. ٥٤٨هـ) ولا سيما في كتابيه: **نهاية الإقدام في علم الكلام**، و**الملل والنحل**، ثم إمام الحرمين الجويني (ت. ٤٨٧هـ) وتلميذه حجة الإسلام الغزَّالي (ت. ٥٠٥هـ) وعلى يديْ هذين العَلَمين، ومن اتبعهما، نزع المذهب الأشعري إلى الإسراف في تأويل آيات الصفات وأحاديثها، ووافق بعض مناهج المعتزلة، وتأثَّر ببعض أفكار الفلاسفة والمناطقة، وحاد كثيرون من معتنقيه عن أصل المذهب باعتداله وسلفيته، وبسبب الإغراق في ذلك، جرت خلافات كثيرة بين الأشاعرة والسلفية، لا تزال تكتب فيها الكتب وتضاع فيها الأعمار، والأمر أهون من ذلك، والله أعلم.

وهو يرى أن الإمامة (=رئاسة الدولة) تستحق بالوصف لا بالنص، ومعنى هذا أن الأمة تختار لمنصب رئاسة الدولة من يكون مستجمعًا للشروط التي تؤهل لذلك، وأن أهل السنة لا يقبلون القول بالنص على ذرية بعينها،

---

(٥٩) ولاحظ أنه يتحدث عن الأفعال لا عن الأحكام، فهذه معللة بالإجماع. انظر: محمد سليم العوا، **التعليل بالحكمة: جوازه ووقوعه في الشريعة والفقه** (لندن: دار الفرقان، ٢٠١٤)، ورسالة شيخنا العلامة محمد مصطفى شلبي، **تعليل الأحكام** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١). والمقصود بالأفعال ما كان مثل الخلق والإيجاد، والإماتة والإحياء، والرزق والحرمان، ووقوع ما نسميه الظواهر الطبيعية مثل الزلازل وثوران البراكين ونزول المطر ومنعه، وجعل جزء من العالم طيب المناخ وآخر على خلاف ذلك، هذه هي الأفعال، لكن الأحكام، وهي صور السلوك التي تترتب على الأمر والنهي، فهي معللة قطعًا، ونصوص القرآن قاطعة بذلك: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]؛ ﴿لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٢٠٠] ﴿ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ﴾ [البقرة: ٢٣٢]؛ ﴿إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥٣]؛ ﴿ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ [النور: ٣٠].

كما يقول الشيعة في عليٍّ (ﷺ) ونسله، ولا على شخص بذاته، كما قال ابن حزم ـ بعد ذلك ـ في شأن أبي بكر (ﷺ).

ويذهب إلى أن مرتكب الكبيرة مؤمن عاصٍ، إن تاب تاب الله عليه وليس بكافر كما تقول الخوارج، ولا هو في منزلة بين المنزلتين كما يقول المعتزلة.

ويجعل ترتيب الخلفاء الراشدين في الفضل كترتيبهم في الإمامة، لا كما تقول الشيعة إن عليًا أفضل من الثلاثة السابقين له، ولا كما كان يفعل أهل السنة قبل الأشعري من التوقف عند عثمان (ﷺ) لئلا يدخلوا في المفاضلة بين علي ومعاوية، ولا مراء في أفضيلة علي (ﷺ). وهذا ما أضافه الأشعري في هذه المسألة إلى ما كان يقوله قبله أهل السنة والجماعة.

يُقدم النص على العقل ـ عند توهم التعارض ـ لأن الاعتماد على العقل وحده يؤدي إلى الزلل والضلال.

أفعال الإنسان لله خلقًا وإيجادًا، والقدرة الإنسانية على فعلها مخلوقة لله سبحانه، مصاحبة للفعل، ويحسها كل إنسان من نفسه في أفعاله الاختيارية.

الإيمان بالغيبيات توقيفي (مصدره الوحي وحده) لا مجال فيه للاجتهاد؛ والعقل هو مصدر العلم بالأمور المادية والكونية فحكم مسائل الشرع التي طريقها السمع (=الوحي أو النص) «أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع، وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه، ولا تُخْلَطُ العقليات بالسمعيات»[٦٠].

* * *

وعلى الرغم من ذلك الخلاف بين الأشاعرة والسلفيين فإن ابن تيمية يقول[٦١]: «لكن الأشعري ونحوه (أي من على مذهبه ورأيه) أعظم موافقة

---

(٦٠) الأشعري، استحسان الخوض في علم الكلام، نقلًا عن: الدكتور محمد السيد الجليند، موسوعة أعلام الفكر الإسلامي (القاهرة: وزارة الأوقاف، ٢٠٠٤)، ص٩٨.

(٦١) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى (القاهرة: دار الوفاء؛ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨)، ج ٤، ص١٧. وقد أثنى ابن تيمية على ابن حزم بأنه: «كان له من الإيمان والدين والعلوم الواسعة الكثيرة ما لا يدفعه إلا مكابر... و[من] التعظيم لدعائم الإسلام، وجانب الرسالة، ما لا يجتمع مثله لغيره... ومن التمييز بين الصحيح والضعيف والمعرفة بأقوال السلف ما لا يكاد يقع مثله لغيره من الفقهاء».

للإمام أحمد بن حنبل، ومن قبله من الأئمة، في القرآن والصفات، وإن كان أبو محمد بن حزم في مسائل الإيمان والقدر أقوم من غيره وأعلم بالحديث وأكثر تعظيمًا له ولأهله من غيره، لكنه خالط من أقوال الفلاسفة والمعتزلة، في مسائل الصفات، ما صرفه عن موافقة أهل الحديث في معاني مذهبهم في ذلك...»، أي إنه وقع في صور من التأويل والنفي تماثل ما يقوله المعتزلة والفلاسفة مع أنه لا يستعمل ألفاظهم ولا مصطلحاتهم، فهو على مثل مصطلحات أهل السنة، ولكنه يعطيها المعاني التي يدعيها بعض المعتزلة والفلاسفة. وهذا معنى قول ابن تيمية «فوافق هؤلاء (أهل السنة) في اللفظ، وهؤلاء (المعتزلة) في المعنى».

* * *

الماتريدية.. أبو منصور الماتريدي

الماتريدية من أهل السنة والجماعة وهم الذين ينسبون إلى الإمام أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، ومن العلماء من يقول إنه إذا أطلق تعبير أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية[٦٢] وأبو منصور الماتريدي لا يعلم تاريخ مولده على وجه التحديد، لكن بعض المصادر تذكر أنه ولد في سنة ٢٢٨هـ، وثَمّة خلاف في تاريخ وفاته لكن الراجح أنه توفي سنة ٣٣٣هـ ودفن في سمرقند.

وقد ظلمته كتب التراجم فلم تُعْنَ به عنايتها بنظرائه من مؤسسي المدارس الفكرية، فترجمته في **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، لأبي الوفاء القرشي الحنفي (ت. ٧٧٥هـ) في نحو ثمانية أسطر[٦٣] ولم أجد له ترجمة عند الإمام الذهبي، لا في **تاريخ الإسلام** ولا في **سير أعلام النبلاء**(!) وترجمته في **كشف الظنون** لحاجي خليفة[٦٤] في ثلاثة أسطر بمناسبة ذكر

---

(٦٢) السيد المرتضى الزبيدي، اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٤)، ج ٢، ص٦.

(٦٣) القرشي، الجواهر المضية في تراجم الحنفية، السابق، ج ٣، ص٣٦٠ رقم ١٥٣٢.

(٦٤) مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (مكة المكرمة: المكتبة الفيصلية، ١٩٨٣)، ج ١، ص٣٣٥، وقد ذكره في عدة مواضع من الجزئين الأول والثاني وتردد في ذكر تاريخ وفاته بين سنتي ٣٣٣هـ و٣٣٢هـ.

كتابه **تأويلات أهل السنة**، الآتي ذكره. ولم يزد الزركلي على ذكر اسمه وسنة وفاته وبعض كتبه[٦٥]، وفي **معجم المؤلفين** لم يزد على قوله عنه: «متكلم أصولي توفي بسمرقند»، وذَكَرَ بعض تصانيفه[٦٦].

ولم يورد محقق كتابه الأشهر **تأويلات أهل السنة** أي ترجمة له[٦٧] وإن جاء في خاتمة الكتاب تحت عنوان «توضيح» أن لمحققه رسالة بالإنكليزية نال بها درجة الدكتوراه من جامعة لندن سنة ١٩٧٠ في تحقيق الكتاب، وخصص الفصل الثاني منها لترجمة المؤلف وآرائه. وهذا الكتاب يتضمن تفسير سورتي الفاتحة والبقرة وحدهما، ولم يذكر له ابن خِلّكان في **وفيات الأعيان** ترجمة أصلًا[٦٨](!)

وأوسع ما وقفت عليه من ترجمة له هو ما كتبه محقق النسخة الكاملة من كتابه **تأويلات أهل السنة**[٦٩]. وقد ذكرت المصادر أن أبا منصور الماتريدي «كان معاصرًا للأشعري، وسبقه إلى نصرة أهل السنة»[٧٠]. وكان يلقب بإمام الهدى، وإمام المتكلمين، ورئيس أهل السنة، ومصحح عقائد المسلمين[٧١]. وقيل إن: «حاصل ما ذكروه أنه كان إمامًا جليلًا مناضلًا عن الدين، مجلًا لعقائد أهل السنة، قطع المعتزلة وذوي البدع في مناظراتهم، وخصمهم في محاوراتهم حتى أسكتهم»[٧٢].

---

(٦٥) خير الدين الزركلي، **الأعلام**، سبق ذكره، ج ٧، ص١٩.

(٦٦) عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين** (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.])، ج ٣، ص٦٩٢، الترجمة رقم ١٥٨٤٩.

(٦٧) محمد مستفيض الرحمن، **تأويلات أهل السنة**، بتحقيقه، وإشراف جاسم محمد الجبوري (بغداد: وزارة الأوقاف العراقية، ١٩٨٣).

(٦٨) وقارن ذلك بترجمة صنوه ونظيره، في الإمامة الكلامية لأهل السنة، أبي الحسن الأشعري في طبقات الشافعية وحدها فهي نحو ٩٧ صفحة(!!) فضلًا عن ترجمته في المصادر الأخرى العديدة.

(٦٩) مجدي باسلوم، **تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة** (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥). والكتاب المحقق يقع في عشرة مجلدات، وترجمة الماتريدي في مقدمة التحقيق، ج ١، ص٧٣ ـ ٩٣، أي إنها تقع في عشرين صفحة.

(٧٠) المصدر نفسه، ص٩١ وهو ينقل عن عدة مصادر تذكر العبارة نفسها.

(٧١) المصدر نفسه، ص٧٣.

(٧٢) الزبيدي، **اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، ص٥.

وينقل عن الشيخ محمد زاهد الكوثري أنه تحدث عن دور الإمام الماتريدي في نصرة العقيدة الصحيحة في بلاد ما وراء النهر فقال: «... إلى أن جاء إمام أهل السنة فيما وراء النهر أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي المعروف بإمام الهدى، فتفرغ لتحقيق مسائلها وتدقيق دلائلها، فأرضى بمؤلفاته جانبي العقل والنقل في آن واحد»[٧٣].

وقد خصَّه صديقنا الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم الفيومي بكتاب عنونه: «شيخ أهل السنة والجماعة ـ أبو منصور الماتريدي ـ وحدة أصول علم الكلام»[٧٤]. وقد ترجم له فيه ترجمة مختصرة، ونحى باللائمة على أصحاب كتب التراجم والطبقات الذين لم يقدروا الماتريدي قدْره، ولم يوفوه من الترجمة حقه، بمن في ذلك الأحناف أنفسهم. وعزا ذلك إلى أن الماتريدي عاش بعيدًا فيما وراء النهر، بينما كان الأشعري في العراق، مركز العالم الإسلامي في ذلك الوقت[٧٥].

وفي تراجمه كلها نجد عبارة تفيد نسبته إلى (ماتريد) أو (ماتريت) وتصفها بأنها محلة أو قرية تابعة لسمرقند من بلاد ما وراء النهر. وهي عبارة كانت مفهومة عندما كان المسلمون يدركون حدود الخارطة الجغرافية لدار الإسلام ويستحضرون معالمها شرقًا وغربًا وشمالًا وجنوبًا، لكنها في هذا الزمان يجب شرحها ليعرف القارئ أو السامع أين هي[٧٦]، والمراد بما وراء النهر هو البلدان والأقاليم الواقعة وراء نهر جَيْحون من جهة الشرق، كانت تسمى قبل الإسلام بلاد الهياطلة[٧٧] فسماها المسلمون (ما وراء النهر) فما

---

(٧٣) باسلوم، المصدر نفسه، ص٩٣؛ وهو ينقل عن مقدمة الشيخ الكوثري لتحقيقه كتاب: كمال الدين أحمد البياضي، إشارات المرام في عبارات الإمام، حقق نصوصه وعلّق عليه وضبطه يوسف عبد الرزاق (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي؛ ١٩٤٩)، ص٦ ـ ٧.

(٧٤) محمد إبراهيم الفيومي، شيخ أهل السنة والجماعة: الإمام أبو منصور الماتريدي ـ وحدة أصول علم الكلام، تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م)، وفي السلسلة نفسها صدر كتابه أيضًا: شيخ أهل السنة والجماعة: أبو الحسن الأشعري ـ فحص نقدي لعلم الكلام الإسلامي.

(٧٥) الفيومي، الماتريدي، السابق، ص١٩٥ ـ ١٩٧.

(٧٦) قارن بـ: الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص٩٠؛ ومحمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، السابق، ص١٧٦ ـ ١٧٧.

(٧٧) نسبة إلى هَيْطل بن عالم بن سام بن نوح، استوطنها وعمرها فسميت باسمه، وسماها =

كان شرقي النهر فهو منها وما كان غربيه فهو خراسان وولاية خوارزم(٧٨).

وقد وصف ياقوت تلك البلاد وصفا جميلًا وأثنى على أهلها بأنهم: «أهل جود وسماحة مع شدة شوكة ومنعة وبأس وعُدَّةٍ وآلة وكراع وسلاح وليس في بلاد الإسلام مثل خصبها»... ووصف المعادن والفواكه فقال «إنها بكثرة تزيد على ما في سائر الآفاق»!... «وليس في الإسلام ناحية أكبر حظًا في الجهاد منهم وذلك أن جميع حدود ما وراء النهر دار حرب... وهم مع ذلك أحسن الناس طاعة لكبرائهم وألطفهم خدمة لعظمائهم... وأما نزهة ما وراء النهر فليس في الدنيا بأسرها أحسن من بخارى...»(٧٩).

من هذه البلاد النجيبة خرج الماتريدي، وخلقٌ لا يحصون من العلماء. وكان الغالب على تلك البلاد في الفقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان، وإليه كان ينتسب الماتريدي، وبشيوخه تخرج، واهتم بنشر آراء إمامه أبي حنيفة وعرضها والاستدلال لها(٨٠).

فشرَحَ **الفقه الأكبر**، وكتب رسالته المشهورة إلى عثمان البَتِّي(٨١)، ووصيته إلى تلميذه يوسف بن خالد السمتي وغيرها مما كتبه في علم الكلام وعلم أصول الفقه وعلم الفقه شاهدة بمكانته في العلوم الإسلامية وريادته في علم الكلام(٨٢).

= المسلمون «ما وراء النهر». انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، السابق، ج ٥، ص٤٨٤، رقم ١٢٧٨٥.

(٧٨) ياقوت الحموي، المصدر نفسه، ج ٥، ص٥٤، رقم ١٠٧٨٦. ويلاحظ أن ما كان يقال عنه خراسان هو الآن أفغانستان.

(٧٩) المصدر نفسه، ص٥٥ ـ ٥٦.

(٨٠) الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص٨٩؛ عبد المنعم الحنفي، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، ط ٣ (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠)، ص٥٥٩؛ باسلُوم، مقدمة تأويلات أهل السنة، ج ١، ص٨٠ ـ ٨٥؛ والفيومي، أبو منصور الماتريدي، ص١٩٢.

(٨١) عثمان بن عمرو بن أسلم (أو مسلم) البتي، من بيع البتوت وهي أكسية من أنواع شتى. ولا تزال هذه الأكسية تلبس في أفغانستان على نطاق واسع، ولها استخدامات شتى، وقد وضع فيه بعض العرب الأفغان كتابًا سماه الباتو المتين وفوائده السبعين. أفادني بذلك الابن الصديق الدكتور أيمن صبري الذي عاش زمنًا هناك، والمراد بالأفغان العرب الشباب الذين شاركوا في الجهاد ضد الروس في أثناء احتلالهم أفغانستان.

(٨٢) باسلوم، المصدر السابق، ص٨٦ ـ ٩٠، والفيومي، المصدر السابق، ص١٩٤.

ويرى أخونا الدكتور محمد الفيومي رحمه الله أن شرح الفقه الأكبر لا تصح نسبته إلى الماتريدي لكنه قد يكون لبعض متأخري مدرسته[٨٣]. ويرى الشيخ أبو زهرة أن صاحب هذا الشرح هو أبو الليث السمرقندي الفقيه المعروف[٨٤].

عاش أبو منصور الماتريدي في زمن نشطت فيه المناظرات حتى كان بها إحياء المآتم في المساجد[٨٥]!، فكانت له جولات في الفقه وأصوله، وفي أصول الدين (العقائد)، فرأى علماء الحنفية أن النتائج التي يتوصل إليها تتفق مع ما قرره أبو حنيفة في العقائد. فقد كانت آراء أبي حنيفة المنقولة عنه في «الفقه الأكبر» هي الأصل الذي أخذ منه الماتريدي وشرحه ودافع عنه[٨٦] ومن هنا أصبح غالب الأحناف يذهبون مذهب الماتريدي في العقائد. وينقل الشيخ محمد أبو زهرة عن الشيخ محمد زاهد الكوثري أن بلاد ما وراء النهر كانت «سليمة من البدع والأهواء لسلطان السنَّة على النفوس هناك من غير منازع...»[٨٧].

والماتريدي معاصر للأشعري (توفي بعده بتسع سنين وولد على الراجح سنة ٢٢٨هـ. والأشعري ولد سنة ٢٦٠هـ). وكان سعيُ كل منهما واحدًا وهو نصرة السنة في مواجهة أهل البدع والأهواء من أتباع المدارس والمذاهب التي كانت تموج بها ديار الإسلام في ذلك العصر؛ ولذلك تقاربت النتائج التي وصل إليها الرجلان وإن لم تتحد تمامًا.

كان للماتريدية تفضيل في شأن العقل وإعلائه أكثر مما كان للأشاعرة، وإن كان كل من المذهبين يدافع عن عقائد القرآن والسنة بالأدلة العقلية(!).

ويقول الماتريدي في نقد مذهب أهل الأثر في الاعتماد عليه وحده «وهذا من خواطر الشيطان ووسوسته وليس لمفكري النظر (العقل) دليل إلا النظر، وهذا يُلزمهم القول بضرورة النظر... كيف... وقد دعا الله عباده

---

(٨٣) الفيومي، المصدر السابق، ص١٦٠.
(٨٤) المصدر نفسه، ص١٧٨.
(٨٥) تتخذ المآتم حتى أيامنا هذه وسيلة لنشر الرأي السياسي عندما تضيق السبل على أصحابه.
(٨٦) المصدر نفسه، ص١٧٧.
(٨٧) المصدر نفسه، ص١٣٨، هامش (٢).

إلى النظر: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [النمل: ٦٩]، وأمرهم بالتفكر والتدبر: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۞ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠ - ١٩١]، ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣]، وألزمهم بالاتعاظ والاعتبار وهذا دليل على أن النظر والتفكر مصدر من مصادر العلم»(٨٨)، ولكن العقل يجب أن يؤخذ مع النقل للاحتياط من الوقوع في الزلل: «ومن أنكر ذلك... فهو يظلم العقل ويحمله ما لا يحتمله»(٨٩).

والعقل يدرك وجود الله لكنه لا يستقل بإدراك الأحكام التكليفية، وهذا رأي أبي حنيفة، نعم إنَّ بعض الحسن والقبح ذاتيان يدركهما العقل ولكن لا يترتب على ذلك حكم كما يقول، أو بالأصح ينقل عن المعتزلة، والأشعري يخالف في ذلك كله الماتريدي والمعتزلة معًا لأنه لا يرى للأشياء قبحًا ولا حسنًا: إلا بنهي الشارع أو أمره.

والأشاعرة لا يعللون أفعال الله لأنه سبحانه: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]. والمعتزلة يرون تعليلها لأنه حكيم لا يفعل إلا الصالح والأصلح(٩٠) فجاء الماتريدية يقررون أن الله منزه عن العبث في الحكم التكويني والتكليفي معًا، التكويني: «كُنْ» والتكليفي: «افعل أو لا تفعل». ولا بد من حكمةٍ في كل فعل وحكم ولكنه سبحانه: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧] لا يجب عليه شيء. والخلاف هنا بين المعتزلة والماتريدية فيما تقوله المعتزلة من وجوب الأصلح والصالح على الله تعالى لا في أصل الاعتقاد بأنه سبحانه لا يفعل شيئًا إلا لحكمة، ولا يفعل شيئًا غيره أصلح للعباد منه.

وهناك خلاف طويل بين الماتريدية، من جانب، والمعتزلة والأشاعرة

(٨٨) نقلًا عن: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص١٨٠؛ وهو يعزو هذا القول إلى كتاب التوحيد لأبي منصور الماتريدي.

(٨٩) المصدر نفسه.

(٩٠) انظر الفصل الثامن الخاص بالمعتزلة من هذا الكتاب.

من جانب آخر في مسألة الجبر والاختيار (الكسب والخلق). قال المقريزي: «بين الأشاعرة والماتريدية، وهم طائفة الفقهاء الحنفية مقلدو الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، من الخلاف في العقائد ما هو مشهور في موضعه. وهو إذا تتبع يبلغ بضع عشرة مسألة كان بسببها في أول الأمر تباين وتنافر، وقَدَحَ كل منهم في عقيدة الآخر، إلا أن الأمر آل إلى الإغضاء، ولله الحمد»[91].

والأصول الكلامية عند علماء ما وراء النهر، ورأسهم الإمام الماتريدي، وعند الأشاعرة متقاربة تقاربًا ظاهرًا، بل إن بعض الباحثين يراها واحدة ويرى المنهج الذي اتبعه كل منهما في تأصيل أصوله هو ذاته المنهج الذي اتبعه الآخر[92]. وقع ذلك دون لقاء بينهما، ولا تأثير لأحدهما في فكر الآخر، فالماتريدي سبق الأشعري في الذب عن السنة والرد على الفرق التي رآها على غيرها، وهو كان في سمرقند بينما كان الأشعري في العراق. والماتريدي لم ينتم إلا إلى منهاج أهل السنة والجماعة والمذهب الحنفي، على حين كان الأشعري في أول أمره معتزليًا مرموقًا ثم هجر قول المعتزلة إلى قول أهل السنة والجماعة، وهي تجربة مؤثرة ـ بلا شك ـ في مقاربته لمسائل الاعتقاد وفي كيفية مواجهته خصوم المنهج السلفي.

الأشاعرة في خط بين المعتزلة وأهل الأثر أو الحديث، والماتريدية في

---

(٩١) المقريزي، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، حققها وكتب مقدمتها ووضع فهارسها صديقنا الدكتور أيمن فؤاد سيد (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠١٣)، ج ٤، القسم الأول، ص٤٤٢. قال المقريزي: «وأصل كل بدعة في الدين البعد عن كلام السلف، والانحراف عن اعتقاد الصدر الأول. . .» (ص٤٤٩). أما المسائل المختلف فيها بين الأشاعرة والماتريدية فقد عدّها القرشي في الجواهر المضية في طبقات الحنفية فجعلها ثلاث عشرة مسألة نقل ذلك عنه الدكتور أيمن فؤاد سيد وعزاه إلى ج ٣، ص٣٦٠ ـ ٣٦١. انظر: هامش رقم ٢، ص٤٤٢ من كتاب المقريزي؛ ولم أجد النص المنقول في نسختي من الجواهر (طبعة الرسالة، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو). لكن القول نفسه في الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية وأنه لم يقع إلا في ثلاث عشرة مسألة قاله الإمام السبكي في طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص٣٧٩؛ وقال إن المعنوي (= الخلاف في المعنى) منها ست مسائل، والباقي لفظي. وتلك الست المعنوية لا تقتضي مخالفتهم لنا، ولا مخالفتنا لهم فيها تكفيرًا ولا تبديعًا. وذكر المسائل الثلاث عشرة وفصل الكلام فيها الدكتور مجدي باسلوم، انظر: باسلوم، المرجع السابق ذكره، ص١٥٩ ـ ١٧٨. وكذلك فعل، من قبل، الدكتور محمد الفيومي، السابق ص٢١٩ ـ ٢٣٧.

(٩٢) الفيومي، السابق، وقد خصص لإثبات هذه الوحدة الفكرية الصفحات من ١٩٨ إلى ٢٣٧ من كتابه؛ وباسلوم، المصدر السابق، ص١٥٦ ـ ١٥٧.

خط بين المعتزلة والأشاعرة في شأن مكانة العقل من النقل في الفكر الإسلامي[٩٣].

والمسلَّم عند العلماء أن أيًا من الماتريدي والأشعري لم يبتدع رأيًا من عنده، إنما هما قررا مذهب سلف الأمة من الصحابة والتابعين، وناظرا أهل البدع والضلالات: «حتى انقطعوا وولوا منهزمين، وهذا في الحقيقة هو أصل الجهاد الحقيقي، فالانتساب إليهما إنما هو باعتبار أن كلًا منهما عقد على طريق السلف نطاقًا وتمسك به، وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدي به في تلك المسالك والدلائل يسمى أشعريًا وماتريديًا»[٩٤] وقد اتخذ كل من الإمامين من الأدلة العقلية سلاحًا لنصرة الحقائق النقلية، فجمعا بين النظر العقلي والعلم النقلي جمعًا جعل مذهب كلٍ منهما علمًا على الوسطية الإسلامية التي تتجنب الغلو والتقصير، وتنجو من الإفراط والتفريط.

ومن جميل ميراث الإمام الماتريدي ما افتتح به كتابه **تأويلات أهل السنة** من بيان الفرق بين التفسير والتأويل؛ قال: «التفسير للصحابة (ﷺ) والتأويل للفقهاء» لأن الصحابة شهدوا المشاهد وعلموا الأمر الذي نزل فيه القرآن، وهم يفسرون الآية بما عاينوا وشهدوا... فأما التأويل فهو بيان منتهى الأمر، مأخوذ من «آل، يؤول» أي يرجع... فالتفسير ذو وجه واحد، والتأويل ذو وجوه، ولا يقع التشديد في التأويل مثلما يقع في التفسير[٩٥].

وبعد أن أقام الماتريدي منهاج السنة في العقائد على سوقه القوي من الأدلة العقلية والنقلية، ترك مجال علم الكلام وعاد إلى الفقه الحنفي يعلمه، ليعلم الناس الحلال والحرام في شؤون حياتهم كافة، لا في العقائد وحدها.

هذا الفكر، فكر أهل السنة والجماعة كما عبَّر عنه الأشعري، وأبو منصور الماتريدي، كان ـ ولا يزال ـ المهيمن على اعتقادات الأكثرين من علماء أهل السنة، يزاحمه إلى حد غير كبير ـ من حيث العدد لا الحجة ولا

(٩٣) هذا هو ما يذهب إليه الشيخ محمد زاهد الكوثري، والشيخ محمد أبو زهرة، انظر: أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص١٨٠ ـ ١٨١.

(٩٤) المرتضى الزبيدي، **اتحاف السادة المتقين**، السابق، ص١٥٦ ـ ١٥٧.

(٩٥) مستفيض الرحمن، **تأويلات أهل السنة**، ص٥، وباسلوم، السابق، ص٣٤٩.

الاستدلال ـ المذهب السلفي كما عبّر عنه الإمامان ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، على ما سوف يأتي الكلام عنه.

وكان طبيعيًا أن يهيمن مذهب أهل السنة والجماعة، على عقائد جمهرة العلماء، بعد أن رعاه السلاجقة في المشرق، والمرابطون في المغرب، والأيوبيون في مصر!! وقديمًا قيل: الناس على دين ملوكهم. أقول هذا تقريرًا لواقع تاريخي، لا انتقاصًا من صحة مذهب أهل السنة والجماعة، ولا غضًا من أدلته أو مكانة علمائه، رحمهم الله جميعًا.

* * *

أبو جعفر الطحاوي وعقيدته

العَلَمُ الثالث، الذي ينبغي ذكره، من أعلام مدرسة أهل السنة والجماعة، هو الإمام أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سَلَمة بن عبد الملك الأزْدي الحَجْري المصري الطحاوي[٩٦].

والإمام الطحاوي محدث مفسر فقيه مجتهد، كان يجالس القاضي أبا عبيد علي بن الحسين بن حرب بن عيسى البغدادي، المشهور بابن حَرْبُويه، ويذاكره المسائل، فأجابه يومًا في مسألة، فقال له: ما هذا قول أبي حنيفة. قال الطحاوي: أيها القاضي أوَ كلُّ ما قاله أبو حنيفة أقول به؟! قال: ما ظننتك إلا مقلدًا، فقال الطحاوي: وهل يقلد إلا عصبي؟! فقال ابن حَربويه: أو غبيّ. قال الطحاوي: فطارت هذه الكلمة بمصر حتى صارت مثلًا، وحفظها الناس[٩٧].

---

(٩٦) نسبته إلى الأزد القبيلة العربية المشهورة، وهي من قبائل قحطان، ونسبته إلى الحجْر وهو فخذ من أفخاذ الأزد، يقال له حجر الأزد، ونسبته إلى مصر وإلى طحا وهي قرية من قرى مركز سمالوط بمحافظة المنيا، ويقال لها طحا الأعمدة، تمييزًا لها عن عدة بلاد مصرية تحمل الاسم نفسه. انظر: علي مبارك، **الخطط التوفيقية** (القاهرة: المطبعة الأميرية، [د. ت.])، ج ١٣، ص٨٦. وفي طحا الأعمدة ولد الإمام الطحاوي ثم تحول إلى مصر (القاهرة) لطلب العلم. انظر: مصادر ترجمته التي أوردها شعيب الأرناؤوط، في **شرح مشكل الآثار**، تحقيق شعيب الأرناؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦)، ج ١، ص١٠١ ـ ١٠٤.

(٩٧) الطحاوي، المصدر السابق، ص٩ و٦٠. وابن حربويه قاضٍ مجتهد جليل الشأن محدث ثبت، شافعي وكان من خواص أبي ثور، ولي قضاء مصر مدة ثم اعتزل وتفرغ للحديث، توفي =

أثنى العلماء عليه، واتفقوا على فضله وصدقه وزهده وورعه وعلمه، قال فيه الحافظ أبو عمر بن عبد البر: «كان من أعلم الناس بسير الكوفيين (أي مذهب أبي حنيفة) مع مشاركة في جميع مذاهب الفقه»[٩٨].

ولد الطحاوي سنة ٢٣٩هـ، وتوفي سنة ٣٢١هـ، فعاش أخصب أزمان التدوين للحديث النبوي، وعاصر الأئمة الحفاظ أصحاب الكتب المعتمدة، وشارك بعضهم كمسلم وأبي داود وابن ماجه والنسائي في بعض شيوخهم. ونشأ في بيت علم وفضل، فكان أبوه من أهل العلم والبصر بالشعر وروايته، وأمه معدودة في أصحاب الإمام الشافعي الذين كانوا يحضرون مجلسه، وخاله هو أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني، راوية الشافعي وناصر مذهبه[٩٩] وبه تفقه الطحاوي أول أمره، وروي عنه مسند الإمام الشافعي، ثم تحول إلى مذهب الإمام أبي حنيفة، فصار فيه إمامًا[١٠٠].

وقد كان الطحاوي معاصرًا لإمامَي أهل السنة والجماعة: الأشعري والماتريدي، توفي الطحاوي سنة ٣٢١هـ، وتوفي الأشعري سنة ٣٢٤هـ، وتوفي الماتريدي سنة ٣٣٣هـ. وهذا يعني أن الله تعالى قد قيض في عصر واحد ثلاثة أئمة أعلام حمل كل منهم في بلده وما والاها لواء الدفاع عن فكر أهل السنة والجماعة. كان الطحاوي صاحب هذا الدور في مصر وما والاها من بلاد أفريقيا الإسلامية المعروفة اليوم بالمغرب العربي، وكان الأشعري في العراق وما حولها من بلاد الشام من ناحية ونجد الحجاز من ناحية ثانية، وكان الماتريدي في بلاد ما وراء النهر وما حولها، ولم يكن عملهم في العصر نفسه عن ترتيب واتفاق، وإنما كان ذلك من كلٍ منهم

= سنة ٣١٩هـ ببغداد، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١٣، ص٣٣٤، رقم ٦٢٢٩.

(٩٨) محمد زاهد الكوثري، **الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي** (القاهرة: المكتبة الأزهرية، ١٩٩٥)، ص١٣، وقرّب القرشي، **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**، ج ١، ص٢٧٧.

(٩٩) ترجمته في: السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، ج ٢، ص٩٣.

(١٠٠) انظر مقدمة شعيب الأرناؤوط، في: الطحاوي، **شرح مشكل الآثار**، ص٣٧ ـ ٣٩؛ القرشي، المصدر نفسه، ص٢٧٤؛ الكوثري، المصدر نفسه، ص١٥، وجمال الدين أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، **طبقات الفقهاء**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧٠)، ص١٤٢. وقال صاحب الجواهر المضية إنه ولد في سنة ٢٢٩هـ، وقال مثل ذلك عدد من مترجميه. ورجح الشيخ شعيب ما في المتن. والله أعلم بالصواب.

استشعارًا لواجب المحافظة على العقيدة الإسلامية مصانةً من التأثيرات الغريبة عنها التي وقعت فيها معظم المدارس الفكرية الإسلامية التي ذكرنا طرفًا من آراء أصحابها[١٠١].

وإذا كانت شهرة الأوَّلَيْن أصابتهما من مناظراتهما مع المخالفين وردّهما عليهم في حلقات العلم ومجالسه، أكثر مما أصابتهما من كتبهما ـ على نفاستها وأصالتها ـ فإن شهرة الطحاوي، في مجال الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة، أو منهجهم الفكري جاءته من كتابه الماتع المفيد المتقن المعروف بـ**العقيدة الطحاوية**، أو بـ**عقيدة الطحاوي**[١٠٢]. وقد رد الطحاوي في هذا الكتاب على أهل البدع، وأصحاب الآراء المخالفة لرأي أهل السنة والجماعة، وقد شرحت عقيدة الطحاوي شروحًا كثيرة من أشهرها وأكثرها ذيوعًا شرح العلامة علي بن محمد بن أبي العز الحنفي[١٠٣].

وقد تلقى علماء مذاهب أهل السنة الأربعة ما قرره الطحاوي في عقيدته بالقبول والإقرار. ينقل الشيخ زهير الشاويش عن العلامة الشيخ عبد الوهاب السبكي قوله: «وهذه المذاهب الأربعة ـ ولله تعالى الحمد ـ في العقائد واحدة، إلا من لحق منها بأهل الاعتزال والتجسيم، وإلا فجمهورها على الحق يقرون عقيدة أبي جعفر الطحاوي التي تلقاها العلماء سلفًا وخلفًا بالقبول»[١٠٤].

---

(١٠١) ذكرنا هذا المعنى تفصيلًا في محاضراتنا التي هي أصل هذا الكتاب؛ ثم رأيت أخانا الدكتور محمد كمال إمام أشار إلى مثله في بحثه سالف الذكر عن الإمام الأشعري.

(١٠٢) هكذا سماه العلماء، لكن اسمه الذي سماه به مؤلفه هو: بيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي، وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري، وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضوان الله عليهم أجمعين، وما يعتقدون من أصول الدين، ويدينون به ربَّ العالمين. انظر: الطبعة الجديدة للكتاب (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨)، ص٦٣.

(١٠٣) صدر الدين علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي، **شرح الطحاوية في العقيدة السلفية**، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة: دار التراث، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م)، ونشره المكتب الإسلامي بعناية زهير الشاويش ومحمد ناصر الدين الألباني عدة مرات، آخرها (الطبعة الجديدة) ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

(١٠٤) مقدمة الطبعة التاسعة من العقيدة الطحاوية ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص٥، حاشية (١) ومقدمة الطبعة الجديدة، ص٥م، وهو ينقل من كتاب: السبكي، **معيد النعم ومبيد النقم**، ص٢٥.

وينبغي لمن يريد تَبَيُّنَ من مذهب الطحاوي وعمله في نصرة طريقة أهل السنة والجماعة أن ينظر في كتابيْه الكبيريْن اللذيْن تحت أيدينا: كتاب **شرح مشكل الآثار**[١٠٥] وكتاب **شرح معاني الآثار**[١٠٦] قال في تقديمه لهذا الكتاب الأخير:

«سألني بعض أصحابنا من أهل العلم أن أضع له كتابًا أذكر فيه الآثار المأثورة عن رسول الله (ﷺ) في الأحكام التي يتوهم أهل الإلحاد والضعفة من أهل الإسلام، أن بعضها ينقض بعضًا، لقلة علمهم بناسخها من منسوخها، وما يجب به العمل منها، لما يشهد له من الكتاب الناطق والسنة المجتمع عليها... وأذكر الناسخ والمنسوخ وتأويل العلماء واحتجاج بعضهم على بعض وإقامة الحجة لمن صح عندي قوله منهم، بما يصح به مثله من كتاب أو سنة أو إجماع أو تواتر من أقاويل الصحابة أو تابعيهم...»[١٠٧].

وليس هذا المنهج؛ منهج الرد إلى الكتاب والسنة والإجماع، ثم ما روي عن الصحابة والتابعين إلا منهج أهل السنة والجماعة، وهو المنهج الذي وصفه أبو الحسن الأشعري بأنه مذهب الإمام أحمد ابن حنبل، وهو الذي وصفه ابن تيمية بأنه أقرب إلى مذهب الإمام أحمد، وهو نفسه الذي يقال له: المنهج السلفي[١٠٨].

ويكفي لمعرفة مكانة الإمام الطحاوي في الدفاع عن منهج أهل السنة والجماعة؛ أي منهج السلف، أن العلامة الشيخ أحمد محمد شاكر جعل عنوان طبعته من العقيدة الطحاوية **شرح الطحاوية في العقيدة السلفية**. وعلى الجملة يعدُّ الطحاوي ناصر عقيدة أهل السنة والجماعة في مصر وما والاها من بلاد المغرب وأفريقيا، ثم أصبحت العقيدة التي كتبها، وحملت اسمه، علمًا على المنهج السنّي السلفي لا في مذهبه الحنفي وحده بل في رأي

---

(١٠٥) الطحاوي، **شرح مشكل الآثار**، نشر كاملًا لأول مرة بتحقيق العلامة الشيخ شعيب الأرناؤوط، في خمسة عشر جزءًا وجزء خاص للفهارس، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م).

(١٠٦) طبعته، نقلًا عن طبعة هندية، مطبعة الأنوار المحمدية بالقاهرة في أربعة أجزاء بعناية اثنين من علماء الأزهر سنة ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨.

(١٠٧) الطحاوي، **شرح معاني الآثار**، ج ١، ص١١.

(١٠٨) بالمصطلح العلمي لمعنى السلف لا بالمصطلح السياسي المعاصر ولا بمنهج أهل التشدد والغلو الذين ينسبونه زورًا وبهتانًا إلى «السلف».

علماء المذاهب السنية الأربعة التي ينتمي علماؤها وأتباعها إلى المنهج الفكري لأهل السنة والجماعة.

* * *

يقول صديقنا الدكتور بشير نافع: «إن أعظم إبداع للعقل الإسلامي هو المحافظة على فكر أهل السنة والجماعة الذي أبقى على مرجعية الكتاب والسنة بغير إضافات، وبغير انتقاصات، وبغير تأويلات باطلة أو اختراعات مُضِلَّةٍ... ولو أن مذهب أهل السنة والجماعة ضاع، وتغلب أهل الأهواء والبدع لضاع الإسلام نفسه أو كاد!!»[١٠٩].

حمل لواء المحافظة على هذا الفكر، المستند إلى القرآن والسنة، هؤلاء الأعلام الثلاثة الذين ذكرناهم: الأشعري والماتريدي والطحاوي، الأول شافعي المذهب والآخران حنفيان. وأصبح مصطلح **«أهل السنة والجماعة»** عَلمًا على الذين يقولون بقول الأشعري والماتريدي، ويقبلون صياغة الطحاوي للعقيدة الإسلامية. ومن هؤلاء فقهاء أهل الرأي وأهل الحديث وقراؤهم ومتكلموهم، ومنهم أهل المذهب الظاهري.

والواقع أن الماتريدي قد سبق الأشعري في نصرة قول أهل السنة والجماعة، والتصدي لأهل البدع والأهواء[١١٠] لكن الأشعري فاقه شهرة وأتباعًا، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء، والله ذو الفضل العظيم.

ويقول أخونا العلامة الدكتور حسن الشافعي: إن المذاهب الفكرية الإسلامية يتوسطها الموقف القرآني الذي انبثق عنه الجميع (ويسمَّى أحيانًا بالسلفي) وهو ليس فرقة من الفرق، أو مدرسة من المدارس، أو مذهبًا من المذاهب، وإنما هو الأصل والمرجع، وهو الوسط المتوازن الذي لا يميل ولا ينحر. ويمثل هذا الموقف الصحابة والتابعون وأئمة المذاهب الأربعة وأئمة آل البيت (ﷺ) أجمعين[١١١].

---

(١٠٩) قاله الدكتور بشير نافع ذلك تعليقًا على المحاضرة التاسعة والثلاثين من سلسلة المحاضرات التي هي أصل هذا الكتاب، يوم السبت غرة ذي الحجة ١٤٢٩هـ الموافق ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٨.

(١١٠) باسلوم، المصدر السابق، ص٩١ ـ ٩٣.

(١١١) الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، ص٧٢.

وهذا الكلام غاية في الصدق والاعتدال والإنصاف فقد صدر هؤلاء جميعًا من معين واحد هو القرآن الكريم والسنة الصحيحة، ومهما اختلفوا في أحاديث بأعيانها، فكلهم: من رسول الله ملتمس. وهذا المنهج لا يجوز أن ينسب إلى شخص أو جماعة دون غيرها إذ هو موقف مفتوح قابل لاستيعاب التجديد الفكري في كل زمان ومكان ما دام مستمسكًا بخصائصه وأصوله(١١٢).

ويتسم هذا المنهج، كما يقول حسن الشافعي، بخصائص هي:

• التوسط بين العقل والنقل، ويعطي الكلمة العليا للوحي لكنه لا يغفل دور العقل.

• عدم الإسراف في التأويل إلا بقدر ما توجبه قواعد اللغة واستعمالات الشرع ولكن دون تشبيه ولا تجسيم.

• قبول الأدلة النقلية الصحيحة وأولها القرآن، ثم ما أجمع عليه المسلمون ثم الأحاديث المتواترة ثم أحاديث الآحاد المقبولة، ويدرج الأحناف الأحاديث المشهورة فيجعلونها تالية للمتواترة وسابقة للآحاد، ويقصدون بها ما رواه آحاد في عصر الصحابة ثم كثرت رواته بعد هذا العصر، ويمثلون بحديث «إنما الأعمال بالنيات».

• ويتشدد أصحاب هذا المنهج في رفض الضعيف والموضوع حماية للعقيدة.

وليس صحيحًا قول بعض الدعاة والوعاظ إن الحديث الضعيف يعمل به في فضائل الأعمال. فالضعيف لا يمكن أن يُقطعَ أو أن يغلب على الظن أن رسول الله (ﷺ) قاله، فكيف يعمل به في فضائل الأعمال؟ وهي ليست إلا عبادات أو قربات، ولا يجوز أن يُعبَدَ اللهُ ولا أن يتقرب إليه، إلا بما شَرَعَه بذاته أو شرع أصله، ومن هنا لا يجوز قبول العمل بالحديث الضعيف أصلًا وفي الصحيح دائمًا، ما يغني عن الضعيف(١١٣).

---

(١١٢) يقول الدكتور حسن الشافعي، في ذلك، «ومن الخير أن يظل (هذا الفكر) موقفًا مفتوحًا لكل فرد أو فريق في كل عصر دون تخصيص، لا ضرورة له، بفئة معينة أو وقت معين». المصدر السابق، الموضع نفسه.

(١١٣) ذكر الشيخ ناصر الدين الألباني، غفر الله له، هذا المعنى الجميل في بعض مقدمات كتبه، وصَعُب عليَّ الآن الوصول إلى مصدره.

وفي مقابل الإسراف في الأخذ بالحديث الضعيف يشيع في كثير من كتب المعاصرين وكلامهم: «أن حديث الآحاد لا تثبت به العقائد ولا الحدود، ولا الكفارات، ولا المقدرات». وهذا الكلام غير صحيح ـ كسابقه ـ فالمقرر عند العلماء أن حديث الآحاد إذا صح، موصولًا إلى رسول الله (ﷺ)، تثبت به الأحكام كافة، بلا فرق بين حكم وحكم ولا موضوع وموضوع. ولم يختلف العلماء، والأصوليون خاصة، في هذا الشأن إلا في مسألة كون حديث الآحاد يفيد العلم والعمل جميعًا أم يفيد العمل فقط، وهي مسألة أصولية خالصة، أما عدم العمل بمقتضى الحديث المروي بطريق الآحاد، أو بحكمه المستفاد من نصه، فلم يذهب إليه أحد ممن يعتد بقولهم في العلم الإسلامي[١١٤].

• الالتزام الكامل بالشريعة مع عدم رفع الفروع العملية إلى مستوى الأصول الاعتقادية. وقد وقع الاختلاف بين أهل السنة في فروع العقائد، وفروع أصول الفقه، وفروع أصول الحديث، وفروع أصول الدين... إلخ **لكنهم لم يختلفوا في القيم العليا المستفادة من أصول الإسلام إذ هذه ليست محلًا للاجتهاد، ولم يكن اختلافهم، رحمهم الله، إلا اجتهادًا صحيحًا محضًا لا يدخله هوى النفوس ولا تفسره شهواتها.**

والحاصل: أن خطة المذهب، بعلمائه كافة، أعني مذهب أهل السنة والجماعة، هي الاعتدال والتوسط في مجال المعرفة بين التسليم التام بالوحي، والانقياد، في الفهم والمعرفة الواقعية، لحكم العقل. وهي أولًا وأخيرًا تقدم منهجًا في فهم الإسلام، لا يغلق النص على ألفاظه وفحواه، ولا يطلق العقل ليرى ما يراه[١١٥].

---

(١١٤) الشيخ عبد العزيز بن راشد النجدي، رد شبهات الإلحاد عن أحاديث الآحاد (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٦١)، ص٢٥ ـ ٥١.

(١١٥) محمد كمال إمام، «المنهجية الأصولية عند الإمام أبي الحسن الأشعري،» (بحث قدّمه إلى الملتقى العالمي الخامس لخريجي الأزهر، القاهرة ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م)، ص٢٩.

(١١)
السلفية

في القرآن الكريم آيات عدة يرد فيها لفظ السلف. ومعنى السلف ـ في الاستعمال القرآني ـ هو المتقدم، والسابق، ومن كان قَبْل المتحدِّث أو المتحدَّث إليه. قال تعالى: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمۡرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۖ﴾ [البقرة: ٢٧٥] أي يغفر له ما قدمه من ذنوب بعد انتهائه عنها. وفي القرآن الكريم بعد النهي عن نكاح زوجات الآباء والجمع بين الأختين ﴿إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَۚ﴾ [النساء: ٢٣] أي ما تقدم من فعلكم فذلك معفو عنه[١].

وقال تعالى: ﴿قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ وَإِن يَعُودُواْ فَقَدۡ مَضَتۡ سُنَّتُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: ٣٨]، يعني ما كان منهم في الكفر يمحوه الإيمان كما في حديث عمرو بن العاص[٢].

ويقول سبحانه: ﴿هُنَالِكَ تَبۡلُواْ كُلُّ نَفۡسٖ مَّآ أَسۡلَفَتۡۚ وَرُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوۡلَىٰهُمُ ٱلۡحَقِّۖ وَضَلَّ عَنۡهُم مَّا كَانُواْ يَفۡتَرُونَ﴾ [يونس: ٣٠] أي يوم القيامة يوقن المرء بحقيقة فعله في الدنيا إن كان خيرًا أم شرًا.

وقال تعالى: ﴿فَجَعَلۡنَٰهُمۡ سَلَفٗا وَمَثَلٗا لِّلۡأٓخِرِينَ﴾ [الزخرف: ٥٦] أي معتبرًا يعتبرون بهم.

---

(١) فالمراد بالاستثناء في الآية الكريمة رفع الإثم عما كان من ذلك قبل التشريع، لا إباحة الفعل نفسه.

(٢) روى مسلم في صحيحه (رقم ١٩٢) وغيره، عن عمرو بن العاص أنه عندما بايع النبي (ﷺ) على الإسلام أراد أن يشترط أن يغفر الله ما كان منه في الجاهلية، فقال له رسول الله (ﷺ): «أما علمت يا عمرو أن الإسلام يهدم ما كان قبله» أو «يجبُّ ما كان قبله»؟

وقـال جـل ذكـره: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة: ٢٤]، أي بما فعلتم في الدنيا من صبر، وجهاد، وطاعة، وعطاء، وغيرها من القربات.

فالمعاني القرآنية كلها تدور على الماضي والسابق وما قَبْلَ زمن الكلام. ويقال: لفلان سلف كريم أي آباء متقدمون ذوو فضل[٣]، وسلف سُوءٍ لمن لم يكن كذلك.

وفي لسان العرب: سَلَفَ أي تقدم، والسالف المتقدم، والسلف الجماعة المتقدمون، وسلفُ الرجلِ آباؤه المتقدمون، ولهذا سمِّي الصدر الأول من التابعين «السلف الصالح».

وفي معجم تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري أن من معاني السلف: كل ما قدمه العبد من عمل صالح، ومن تقدمك من آبائك وذوي قرابتك الذين هم فوقك في السن والفضل.

وقال الشاعر:

ولاقت مناياها القرونُ السوالفُ كذلك يلقاها القرون الخوالفُ

فالمعنى اللغوي كله يدور حول السبق والقدم في مقابلة اللحوق والبقاء إلى الزمن الذي يجري الكلام فيه بين قائل وسامع.

سبب التسمية

فإذا أردنا أن نتعرف حقيقة المدرسة السلفية أو مذهب السلف فيجب أن نستصحب هذا المعنى، إذ هو الأصل الذي اشتق منه الاسم وارتبط به المنهج.

وقد أصبح المتأخرون من علماء الكلام والتفسير والفقه يطلقون اسم السلف على أئمة المذاهب المختلفة التي ينتمون إليها، وكأنهم يريدون حمل الناس جميعًا على تقليد هؤلاء الأئمة، واتِّباع مذاهبهم والقول بأقوالهم في

---

(٣) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، مفردات القرآن، تحقيق صفوان الداودي (دمشق: دار القلم، ٢٠٠٢)، ص٤٢٠.

العقائد والتفسير والفقه وغيرها، وهكذا تجد لكل قوم سلفًا (!) فللأشاعرة سلف، وللشيعة سلف، وللمحدثين سلف، ولأهل اللغة سلف، وللصوفية سلف وهكذا...

والذي يذهب إليه الأكثرون أن السلف هم أهل القرون الثلاثة الهجرية الأولى، وأنه يشترط لاعتبار الواحد من علماء تلك القرون من «السلف» أن توافق آراؤه الكتاب والسنة نصًا وروحًا، فمن خالف رأيه الكتاب والسنة فليس بسلفي وإن عاش بين أظهر الصحابة والتابعين[٤]. والمراد بالسلفية في دراستنا هذه السلفية الفكرية، التي صنعت المدرسة المعروفة عند الفقهاء والمتكلمين بهذا الاسم.

وأصل مسألة اعتبار القرون الهجرية الثلاثة الأولى هو قول الرسول (ﷺ): «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يأتي أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه وتسبق يمينه شهادته»[٥].

وليس في الذي تدل عليه اللغة، واصطلاح المؤرخين المسلمين والعرب أن القرن هو مدة معينة من السنين، لكن هناك ما يدل على أن القرن هم جيل الرجل وأقرانه، والجيل ينقرض بانقراض جملته أو آخر شخص فيه ـ إن أمكنت معرفته ـ فالقرون في الحديث هي الأجيال لا سنين بعينها وعددها.

ومن هذا الحديث المذكور نبع الجمع بين فكرتي السلفية والخيرية. السلف خير القرون؛ وخير القرون السلف؛ ولذلك قالوا «السلف الصالح» لأن الطالح لا يقتدى به[٦].

---

(٤) صديقنا الدكتور محمد السيد الجليند، الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٣)، ص٥١ ـ ٥٢.

(٥) متفق عليه من حديث عبد الله بن عمر، وعمران ابن حصين بألفاظ متقاربة، البخاري، ٢٦٥٢ و٣٦٥١ و٦٤٢٩؛ ومسلم ٢٥٣٣ عن عبد الله بن عمر. والبخاري و٢٦٥١ و٣٦٥٠ و٦٤٢٨ و٦٦٩٥؛ ومسلم ٢٥٣٥ عن عمران بن حصين. والمراد بالقرن في هذا الحديث: الجيل، لا المئة عام التي تعارفها الناس بعد ذلك. وقد اختلف في المدة المعنية بالقرن، فقيل عشر سنوات، وقيل ٤٠ وقيل ٦٠ وقيل ٧٠ وقيل ٨٠ وقيل ١٢٠ سنة(!!). انظر: محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة «القرن». والمقصود بقوله «تسبق شهادة أحدهم يمينه...» أنهم ليسوا أهلًا للثقة، ولا يستحقون أن يقضى بشهادتهم في حقوق العباد.

(٦) السيد محمد الكثيري، السلفية بين أهل السنة والإمامية (بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٩٩٧)، ص١٢٢.

وعلى ذلك يكون معنى الخيرية، الذي يقترن بالسلفية، متحققًا في الصحابة ثم التابعين ثم تابعي التابعين.

ويرد على الذهن سؤال: هل تثبت الخيرية المسوّغة للاقتداء لاعتبارهم سلفًا، لكل فرد من أفراد هذه الأجيال الثلاثة أم تثبت لمجموعهم؟ يرى الجمهور أن الخيرية ثابتة لجميع الأفراد على اختلاف وتفاوتٍ بينهم في الاستقامة والصلاح، فهم في ذلك طبقات لا طبقة واحدة. ويرى الإمام أبو عمر بن عبد البر أن الخيرية تثبت لمجموع الأجيال، أو لمجموع كل جيل، لكن لا تثبت بإطلاق لكل فرد في كل جيل[7].

فالذين يُقتدى بهم ونعتبرهم سلفًا هم الذين تثبت لهم الصفتان معًا: وجودهم في واحد من القرون الثلاثة، وخيريتهم التابعة للطاعة والاستقامة والثبات على ما جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية، فمن خالف الكتاب والسنة في القول أو العمل، أو هما معًا، فليس بسلفي[8].

السلفية منهج فكري

يذهب صديقنا الأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي رحمه الله إلى أن السلفية «مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي»، وأن التسمية بدعة، وأن مبدأ ظهورها كان في مصر إبّان الاحتلال البريطاني لها، وأيام ظهور حركة الإصلاح الديني التي قادها وحمل لواءها كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وهما أطلقا هذا الشعار ضد البدع والخرافات وتقوقع العلماء في أقبية العزلة وبعدهم عن الحياة، وأرادا منه أن يعود المسلمون في فهمهم للإسلام واصطباغهم به إلى عهد السلف الصالح رضوان الله عليهم، اقتداءً بهم وسيرًا على منوالهم. وقد تبع الرجلين في ذلك أعلام مدرستهما الفكرية، من أمثال محمد رشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهما[9].

وكان الدافع إلى حملهم هذا الشعار أملهم في أن يكون ذا تأثير إيجابي

(٧) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق سعيد أعراب (الرباط: وزارة الأوقاف المغربية، ١٩٩٠)، ج ٢٠، ص٢٥٠.

(٨) الجليند، المصدر السابق، ص٥١ ـ ٥٢.

(٩) انظر: فصل السلفية الإصلاحية من هذا الكتاب.

على النفوس التي تتغنى بأمجاد الإسلام الغابرة، وتعتز ببطولات الرعيل الأول من المسلمين دون أن تقتدي بهم في المنهج الفكري أو السلوك العملي.

وينتهي الدكتور البوطي إلى القول بأن التمذهب بالسلفية بدعة، وأن من ينسب نفسه إلى ذلك المذهب فلا ريب أنه مبتدع، هذا إن كان معنى السلفية مطابقًا لمعنى المصطلح القديم «أهل السنة والجماعة»؛ أما إن كان معناها غير متطابق مع ذلك المعنى، فالابتداع ثابت في «الكلمة المخترعة» وفي مدلولها الباطل[١٠].

وإذا كان كثير مما كتبه الدكتور البوطي، في كتابه عن السلفية، صحيحًا مأخوذًا من تاريخنا الفقهي والفكري، وكثير منه ـ كما قرر هو ـ قد احتمل اختلاف الآراء وتنوّع المجتهدين في الأخذ بهذا الرأي أو ذاك، **فإن القول ببدعية تسمية مذهب فكري معين باسم السلفية، وببدعية الانتساب إليه لا يمكن التسليم به أو التسليم له؛ ذلك أن المدارس الفكرية لم تَخْتَر أسماءها عمدًا عن تخطيط سابق لنشأة كل مدرسة، وإنما وجدت هذه الأسماء اتفاقًا، وجاء أكثرها من تسمية الناس لروّادها لا من اختيار هؤلاء الرواد لها.**

ولا يمارى في أن اسم السلفية لحق بالذين وقفوا موقف الإمام أحمد في محنة خلق القرآن، وأنه سُمِّي «ناصر السلف»؛ واحتجاج الدكتور البوطي على نقض هذا الأمر بأن الشافعي لم يقف موقف أحمد وهو معاصرٌ له فهل ترون ـ أيها السلفيون ـ أن الشافعي ليس سلفيًا[١١](؟!)

هذا الاحتجاج يتضمن مغالطة واضحة أو خطأً لا يخفى، لأن الشافعي رحمه الله توفي في مصر سنة ٢٠٤هـ، والمحنة بخلق القرآن لم تبدأ إلا في سنة ٢١٨هـ فكيف يُتَصوَّر موقف للشافعي فيها؟ وكيف يصح القول بأن الشافعي لم يشارك أحمد بن حنبل في موقفه من خلق القرآن؟

وإذا أريد معرفة منهج الشافعي في المسألة ـ منهجه لا رأيه ـ فلينظر إلى

---

(١٠) محمد سعيد رمضان البوطي، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٠)، وبوجه خاص ص٢٢١ ـ ٢٤٢.

(١١) المصدر نفسه، ص٢٤١.

صنيع تلميذه الأثير الإمام أبي يعقوب يوسف بن يحي البويطي الذي أبى أن يجيب إلى القول بخلق القرآن حتى مات مسجونًا في قيوده الحديدية، كما ذكرنا آنفًا، فهذا هو أثر تعليم الشافعي كما عبّر عنه أحد أقرب تلامذة الشافعي إليه.

ولا مراء عندي في أن بعض ما قاله الشيخ البوطي ﷺ عن بعض المنتسبين إلى السلفية ـ ولا سيما المدرسة الوهابية ـ صحيح، وكثير منه ينكره علماؤهم، لكن للعلماء، الذين يستحقون هذا الاسم شأن، ولعامة مقلديهم وأتباعهم شأن آخر، والحمل ـ عند توافر موجبه ـ يكون على العلماء لا العامة.

والذهاب إلى ما يدعو إليه الدكتور البوطي من التخلص من اسم المدرسة السلفية يؤدي إلى تمييع الحدود والفواصل بين المدارس الفكرية المختلفة، وقد رأينا، وسنرى، أن لكل مدرسة خصائصها المميزة لها، ونحن مع الإمام مالك بن أنس (رضي الله عنه) في أن «كلٌ مخلوق يؤخذ من كلامه ويترك إلا رسول الله (ﷺ)». والإسلام في النهاية يسع أهل القبلة كافة فلا تبديع ولا تفسيق ولا تكفير، أما الخطأ والصواب فبابه واسع، وليس في الدنيا دين، ولا مذهب فكري، يجعل للمصيب أجرين وللمخطئ أجرًا واحدًا إلا هذا الدين القويم العظيم[12] فليسعنا ما وسَّع فيه علينا نبينا (ﷺ) ولنلتمس العذر بعضنا لبعض، ثم لنحسن الظن فإن: إساءة الظن بالمسلم لا تجوز. والله تعالى أعلم.

متى ظهرت المدرسة السلفية[13]؟

كان من نتائج ثبات الإمام أحمد بن حنبل ـ في محنة خلق القرآن ـ أن

---

(١٢) أخذا من الحديث المتفق عليه الذي رواه عمرو بن العاص عن رسول الله (ﷺ)، البخاري، ٦٩١٩، ومسلم ١٧١٦.

(١٣) جاء في المعجم الفلسفي: يطلق المصطلح العربي «السلفية» على مدرسة سميت كذلك نسبة إلى الحافظ أبي طاهر السِّلَفي أيام الدولة الفاطمية. (ت. ٥٧٦هـ) جاوز المئة (١٠٦/ ١٠٢ سنة) وهي مذهب يقرر المحافظة على الأوضاع السياسية والدينية التقليدية باعتبار أنها التعبير الشرعي عن الحاجات الحقيقية لمجتمع ما. مراد وهبة، المعجم الفلسفي: معجم المصطلحات الفلسفية (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨)، ص٣٧٣. وهذا الكلام خطأ لا ريب فيه. ومصدر الخطأ ـ والله أعلم ـ عبارة بها تحريف أو سقط في: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، =

قيل له: «ناصر مذهب السلف»، ومنذ ذلك الحين أخذ مصطلح السلف والسلفية في التداول مقابلين لمصطلح الخلف حينًا، ولمصطلح أهل البدعة حينًا آخر.

والواقع أن السلفية هي حركة إحياء إسلامي إصلاحي شامل، تظهر في الحياة الفكرية الإسلامية عند فُشُوِّ البدع والخرافات والبعد عن جوهر الدين الصحيح، لتعيد الأمر في ذلك إلى الأصل الذي كان عليه رسول الله (ﷺ) وأصحابه ومن تبعهم بإحسان.

ويذهب العلامة الشيخ محمد أبو زهرة إلى أن أول ظهور للسلفية كان في القرن الرابع الهجري، وكانوا من الحنابلة، وكانوا يزعمون أن جملة آرائهم تنتهي **إلى الإمام أحمد بن حنبل، الذي أحيا عقيدة السلف وحارب دونها.** ثم تجدد ظهورهم في القرن السابع الهجري على يد **شيخ الإسلام ابن تيمية وشدد في الدعوة إليه**، وأضاف إليه أمورًا أخرى بعثت على التفكير فيها أحوال عصره؛ ثم عادت تلك المدرسة إلى الظهور في القرن الثاني عشر الهجري على يد **محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية**[(١٤)]. **وهذا القول صحيح؛ وهو يقتضينا التعرض للمراحل الثلاث:**

مرحلة أحمد بن حنبل، ومرحلة ابن تيمية، ومرحلة ابن عبد الوهاب.

أحمد بن حنبل.. ناصر السلف

من معالم منهج الإمام أحمد بن حنبل، في نصرته لمذهب السلف،

= **سير أعلام النبلاء**، ج ٢١، ص٦ تقول: «فالسَّلَفيُّ مستفاد مع السَّلَفي - بفتحتين - وهو من كان على مذهب السلف ومنهم. . . .» وذكر بعض الأسماء، وتكرر الخطأ في طبعة (عمّان: بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٤)، ج ١، ص٧٩٨ الترجمة رقم ٦١١. وهذا كلام لا بد من أنه محرف، أو ناقص، لأنه لا صلة بين المادتين إلا في الحروف المتشابهة. والسِّلَفي إمام كبير شافعي المذهب، محدث مشهور عاش في الإسكندرية ٥٦ سنة وكان أعلى أهل زمنه إسنادًا في الحديث والقراءات مع الدين والثقة والعلم وكان مفسرًا لغويًا جغرافيًا مؤرخًا. انظر ترجمته في: الذهبي: **تاريخ الإسلام**، ج ١٢، ص٥٧٠، رقم ١٩٤؛ صديقنا الدكتور حسن عبد الحميد صالح (ﷺ)، **الحافظ أبو طاهر السلفي** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٧)؛ ومحمد محمود زيتون، **الحافظ السلفي: أشهر علماء الزمان** (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٢).

(١٤) محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، السابق، ص١٩٠.

طريقته في الإفتاء، فقد كان (رَحِمَهُ اللَّهُ) يفتي بما صح عنده من أقوال الصحابة جميعها.

وكان له آراء في العقيدة والسياسة نجمل أهمها في: أنه كان يرى الإيمان قولًا وعملًا، وأنه يزيد وينقص، والبر كله من الإيمان، والمعاصي تنقص الإيمان... وتخرج الرجل من الإيمان إلى الإسلام ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]. ولا يخرجه من الإسلام إلا الشرك بالله العظيم، أو رد فريضة من فرائض الدين جاحدًا لها (= منكرًا) فإن تركها، تهاونًا بها أو كسلًا عنها، كان أمره إلى مشيئة الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه[١٥].

وكان من الناحية السياسية غير راضٍ عن سلوك الخلفاء الذين عاصرهم، ولا سيما بعد محنته، ولكنه لم يحرّض عليهم ولم يدع إلى الخروج ولم يتعرض لهم تصريحًا ولا تلميحًا؛ وكان في ذلك وسطًا بين منهج الإمام أبي حنيفة الذي لم يكتم رأيه فيهم، بل أعلنه ولم يَرَ الخروج عليهم بغيًا، وبين منهج الإمام مالك الذي والاهم رجاء صلاحهم وحملهم على رفع المظالم عن الناس[١٦].

وفي الوقت الذي كان المعتزلة فيه يقولون في مرتكب الكبيرة إنه في منزلة بين المنزلتين، لا هو مؤمن ولا هو كافر، وكان الخوارج ـ في الجملة ـ يقولون إن مرتكب الكبيرة كافر، كان قول الإمام أحمد موافقًا لقول الأئمة الثلاثة أبي حنيفة ومالك والشافعي، لا يقطع لأحد من أهل القبلة بالنار أو الجنة، ويرجو للمحسن منهم، ويخاف على المسيء، وهذا هو الذي يسميه الشهرستاني إرجاء السنة خلافًا لمن يقال لهم «المرجئة» الخلّص الذين قالوا: لا تضر مع الإيمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة[١٧].

وقد نقل عن الإمام أحمد أن المسلم يكفر بترك الصلاة، وقد دفع هذا

---

(١٥) محمد أبو زهرة، أحمد بن حنبل: حياته وعصره ـ آراؤه الفقهية (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٧)، ص١٠١.

(١٦) المصدر نفسه، ص٨٥ ـ ٨٦.

(١٧) المصدر نفسه، ص١٠١؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج٢ ص٥٨ و٦١ و٦٨.

القول الشيخ محمد أبو زهرة بأنه نقل عن الإمام أحمد بغير سند؛ وبأنه لعله يريد من تركها جاحدًا لها، لأن هذا هو الذي يتفق مع مذهبه[١٨].

وكان أحمد يرى ترتيب الصحابة كترتيبهم في تولي الخلافة، ثم أصحاب الشورى[١٩] الخمسة: علي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص، ثم البدريون (أي الذين شهدوا بدرًا) ثم بالهجرة والسابقة والنصرة. وكان لا يجيز الخروج على الحاكم ولو كان ظالمًا متغلبًا، ولا يجيز التعرض للصحابة فيما شجر بينهم، ويقول إنه: يشكُّ في إسلام من يسبّهم، ومن هنا أجاز إمامة المفضول مع وجود الفاضل تجنبًا للفتن[٢٠].

* * *

وقد ذكرنا ببعض التفصيل موقف أحمد بن حنبل في محنة «خلق القرآن»[٢١]، ولم يكن الذي أخرج الإمام أحمد من هذه المحنة، إمامًا لأهل السنة، وناطقًا باسم السلف الصالح، كون هذه المسألة متصلة بأصل من أصول الدين فحسب، بل كان ذلك بسبب موقف أحمد بن حنبل من محاولة الخلفاء الجمع بين سلطان الدنيا وسلطان الدين، لئلا تكون في الأمة زعامة مسموعة الكلمة إلا الزعامة السياسية، فأبى أحمد التسليم لهذه المحاولة، واستمسك بحق العلماء ـ بل واجبهم ـ في الصدع بالحق، رضي الحكام أم غضبوا. ولم لا؟ ألم يَرِدْ عن رسول الله (ﷺ) أنه قال: «سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه، فقتله»[٢٢].

---

(١٨) أبو زهرة، السابق، ص١٠٣، ولكنه حاول تسويغ القول ـ بفرض صحته ـ بأن الصلاة هي الأمارة التي تميز المسلم من الكافر، وهي شعار الإسلام الذي يظهره ويعلنه في كل وقت.

(١٩) الشورى المرادة هي التي أوصى بها عمر بن الخطاب (ﷺ) عندما حضرته الوفاة وآثر ألا يسمِّي واحدًا للخلافة بعده ففوضها إلى هؤلاء ومعهم عثمان بن عفان على أن يختاروا واحدًا منهم. انظر: الطبري، تاريخ الطبري، السابق، ص٧١٥.

(٢٠) أبو زهرة، السابق، ص١١٧ وما بعدها.

(٢١) انظر فصل المعتزلة (الفصل الثامن) في هذا الكتاب.

(٢٢) تخريجه في: نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق حسين الداراني (جدة: دار المنهاج، ٢٠١٥)، ج ١٥، رقم ١٢٧٣، ص٢٤٩ و١٢٢٠٧ ص٢٧١، وج ١٩، رقم ١٥٤٥٥، ص١١. وقد تتبع الشيخ ناصر الدين الألباني طرقه وحكم له بالصحة: الأحاديث الصحيحة، رقم ٣٧٤، ج ١، ص٦٤٨.

وهكذا صح أن نقول إن الظهور الأول للحركة السلفية، أو المدرسة الإصلاحية كان بمناسبة هذا الموقف الشجاع الرائد للإمام أحمد (رحمه الله).

* * *

شيخ الإسلام ابن تيمية

ثم كان الإحياء الأول للمدرسة السلفية، بعد نحو خمسة قرون، على يد شيخ الإسلام ابن تيمية وتلامذته الذين أشهرهم الإمام ابن قيم الجوزية[٢٣].

وابن تيمية هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية. ولد في حَرّان شمالي شرق تركيا الآن، وهي بلدة قديمة معروفة قرب أورفة (=أورفان)، والنسبة الشائعة إليها حرّاني[٢٤]. وابن تيمية عربي من بني نُمَيْر من قبائل هوازن من قيس عيلان المضرية النزارية العدنانية[٢٥].

وُصِفَ بمجدد القرن، وهو ممن كانوا يرون تعدد المجددين فللعقيدة مجدد، وللتفسير وللفقه وللجهاد ولسياسة الدولة... مجددون. وقد كان ابن تيمية مجددًا في نواح كثيرة طول حياته[٢٦].

---

(٢٣) هو شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب، وهو حامل علوم ابن تيمية، والمتحدث بعده بلسان علمه وجهاده، شارك في جميع العلوم الإسلامية، وكان عابدًا زاهدًا، حبس مع ابن تيمية ولم يفرج عنه إلا بعد وفاة شيخه، تحلت مؤلفاته بحسن الترتيب وجودة التأليف، وحسن العبارة ودقتها، ومن أراد معرفة قدره فعليه بكتابه زاد المعاد في هدي خير العباد فهو خير معبر عن علمه ومنهجه وغايته من عمله العلمي. ولد سنة ٦٩١هـ وتوفي سنة ٧٥١هـ.

(٢٤) وهو قياس اللغة لكنه خطأ، والصواب حرناني، كما في **القاموس المحيط**. ولعل هذه النسبة الصواب هجرت للتشابه بين لفظها وبين وصف الدابة إذا استعصت على قائدها أو راعيها بأنها حَرُنَتْ فهي حَرُونٌ (!) والمصريون يقولون (حرنانة)! وكان مولده في ١٠ ربيع الأول ٦٦١هـ وبقي في حرّان إلى سن السابعة، إذ انتقل أهله عندئذ إلى دمشق حيث نشأ وتعلّم ونبغ، وكانت وفاته في ٢٠ من ذي القعدة سنة ٧٢٨هـ عن سبع وستين سنة وسبعة أشهر وعشرة أيام تقريبًا.

(٢٥) عمر بن علي بن موسى بن خليل البزار، **الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية**، تحقيق زهير الشاويش، ط ٤ (بيروت: المكتب الإسلامي، ٢٠٠٢)، هامش (٢)، ص١٧؛ بكر بن عبد الله أبو زيد، **معجم المناهي اللفظية**، ط ٣ (الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٦)، ص٣٢٢. انظر أيضًا تعريفاً مطولاً بنسبه في موقع <http: //ebntaymiah.midad.com>؛ ومحمد أبو زهرة، **ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه الفقهية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٠)، ص١٨. وهو يشير إلى كونه «لم يكن عربيًا.. ولعله كان كرديًا»، وقد ذكر الشيخ أنه يقول ذلك ظنًا لا يقينًا.

(٢٦) البزار، **الأعلام العلية**، السابق، هامش (١)، ص٢٠، والهامش للمحقق.

كان أعلم أهل عصره بالكتاب والسنة وباختلاف العلماء «وكثرة أقوالهم واجتهادهم في المسائل... حتى كان إذا سئل عن شيء من ذلك كأن جميع المنقول عن الرسول (ﷺ) وأصحابه والعلماء فيه من الأولين والآخرين متصوّرٌ مسطور بإزائه يقول منه ما شاء الله ويذر ما شاء»[٢٧].

وكان في علمه وفتواه يقف مع الكتاب والسنة لا يميله عنهما قول أحد كائنًا من كان، وكان يدافع عن منهجه بمثل قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩] وقوله تعالى: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّى عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [الشورى: ١٠].

كان ابن تيمية ـ كما يقول الذهبي ـ قد قرأ القرآن والفقه وناظر وهو دون البلوغ، ...، وأفتى ودرَّس وصار من أكابر العلماء في حياة شيوخه... له حدة تعتريه في البحث كأنه ليثُ حَرب. وهو أكبر من أن ينبه مثلي على نعوته، فلو حُلِّفتُ بين الركن والمقام لحلفت: أني ما رأيت بعيني مثله، ولا والله ما رأى هو مثل نفسه في العلم»[٢٨].

ومما يحفظ عن الذهبي وصفه إياه بأنه كان يفتي وكأن القرآن والسنة مفتوحان بين عينيه... وما قال عن حديث إنه صحيح أو ضعيف إلا وجد كما قال، ولا قال إنه لا يوجد إلا لم يوجد قط بسند صحيح ولا ضعيف (!) وكان آية في الزهد والكرم والتواضع حتى ضرب به المثل في ذلك كله مع العلم والشجاعة[٢٩]، وهو سليل أسرة علمية عريقة من العلماء المحدثين الكبار فجده عبد السلام هو صاحب «منتقى الأخبار» الذي شرحه الشوكاني في كتابه الذائع الصيت «نيل الأوطار».

ولقد لقب ابن تيمية بشيخ الإسلام حتى إن هذا اللقب إذا أطلق لم يكد يفهم طلاب العلم والعلماء منه إلا أن المراد ابن تيمية: ولهذا اللقب معان

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص٢٣.

(٢٨) محمد بن عبد الله بن ناصر الدين، الرد الوافر على من زعم بأن من سمى ابن تيمية «شيخ الإسلام» كافر، حققه زهير الشاويش (بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٩١)، ص٧١ ـ ٧٢، وقد رويت هذه العبارة عن عدد ممن رأوه من العلماء، وليس عن الذهبي وحده.

(٢٩) البزار، المصدر السابق، ص٤٤ ـ ٥٠، ٥٩ ـ ٦١ و٦٢ ـ ٦٧.

أقربها للقبول هو المعروف عند الجهابذة النقاد، المعلوم عند أئمة الإسناد، أن مشايخ الإسلام هم المتبعون لكتاب الله (ﷻ)، المقتفون لسنة النبي (ﷺ) الذين تقدموا بمعرفة أحكام القرآن... والأخذ بالآيات المحكمات والإيمان بالمتشابهات، قد أحكموا من لغة العرب ما أعانهم على علم ما تقدم، وعلموا السنة نقلًا وإسنادًا... متواضعين لله العظيم الشان خائفين من عثرة اللسان، لا يدّعون العصمة ولا يفرحون بالتبجيل، عالمين بأن ما أوتوا من العلم قليل. فمن كان بهذه المنزلة حكم بأنه إمام واستحق أن يقال له: شيخ الإسلام»[٣٠]!

نشأ ابن تيمية في عصر اضطربت فيه أحوال الدولة الإسلامية بغزو التتار، وانقسام المملكة المسلمة إلى دويلات صغيرة، ونبوغ المرجفين بالباطل في مواجهة حقائق القرآن والسنة، الذين وصفهم بأنهم أهل البدع والأهواء والضلالات، فكان تأليفه في أصول الدين (=العقائد) أكثر من تأليفه في فروع الفقه، ولما سأله عن سبب ذلك تلميذه الإمام عمر بن علي البزّار، والتمس منه أن يضع نصًا في الفقه يجمع اختياراته وترجيحاته ليكون عمدة في الإفتاء، فقال له ما معناه: «الفروع أمرها قريب ومن قلَّد فيها أحد العلماء المقلَّدين جاز له العمل بقوله ما لم يتبين خطأه. أما الأصول فإني رأيت أهل البدع والضلالات والأهواء: كالمتفلسفة، والباطنية، والملاحدة، والقائلين بوحدة الوجود، والدهرية، والقدرية، والنصيرية، والجهمية، والحلولية، والمعطلة، والمجسمة، والمشبهة... وغيرهم من أهل البدع قد تجاذبوا فيها بأزِمَّة الضلال، وبان لي أن كثيرًا منهم إنما قصد إبطال الشريعة المقدسة المحمدية... وأن جمهورهم أوقع الناس في التشكيك في أصول دينهم... ولا والله ما رأيت فيهم أحدًا ممن صنّف في هذا الشأن، وادّعى علو المقام، إلا وقد ساعد بمضمون كلامه في هدم قواعد دين الإسلام... فلما رأيت الأمر على ذلك، بان لي: أنه يجب على كل من يقدر على دفع شبههم وأباطيلهم، وقطع حجتهم وأضاليلهم أن يبذل جهده ليكشف رذائلهم ويُزيِّف دلائلهم، ذبًا عن الملة الحنيفية والسنة الصحيحة الجلية» ثم قال بعد كلام «فهذا ونحوه هو الذي أوجب أني صرفت جُلَّ همي إلى الأصول،

(٣٠) ابن ناصر الدين، المصدر السابق، ص٥١ ـ ٥٢.

وألزمني أن أوردتُ مقالاتهم وأجبت عنها بما أنعم الله تعالى به من الأجوبة النقلية والعقلية»[٣١].

كان من أشجع الناس، وجاهد بنفسه في معارك المسلمين ضد الصليبيين والتتار غير مرة في عكة وشَقْحَبْ[٣٢] وغيرهما؛ وكان يقول «لن يخاف الرجلُ غيرَ الله إلا لمرضٍ في قلبه، فإن رجلًا شكا إلى أحمد بن حنبل خوفه من بعض الولاة فقال له: لو صَحَحْت لم تخف أحدًا، أي إن خوفك من أجل زوال الصحة من قلبك»[٣٣]. ووُشي به إلى السلطان الناصر محمد بن قلاوون (ت. ٧٤١هـ) فلما أحضره بين يديه كان من كلامه: «إنني أخبرت أنك قد أطاعك الناس وأن في نفسك أخذ الملك». فلم يكترث به، وقال له بنفس مطمئنة وقلب ثابت: «وأنا أفعل ذلك؟!» والله إن ملكك وملك المُغْلِ (=المغول) لا يساوي عندي فِلْسَيْن»!!

فأوقع الله في قلب السلطان تصديقه وقال له: «إنك والله لصادق، وإن الذي وشى بك إليَّ كذاب»[٣٤].

تعرض للسجن مرات ولقي في آخرها ربه محبوسًا، وامتحن مرات أولها بدمشق سنة ٦٩٨هـ بشأن عقيدته التي في الرسالة الحموية ردًا على سؤال ورده من حماة. ثم سجن في مصر في معتقل القلعة؛ قال المقريزي: «كان بالقلعة جُبّ يحبس فيه الأمراء (أي المماليك) وكان مهولًا مظلمًا كثير الوطاويط كريه الرائحة يقاسي المسجون فيه ما هو كالموت أو أشد منه»[٣٥]. وقد قال ابن تيمية عن هذا السجن: «... فيا ليت حبسنا كان من جنس حبس النصارى! ويا ليتنا سُوِّينا بالمشركين عباد الأوثان! بل لأولئك الكرامة ولنا الهوان. فهل يقول من يؤمن بالله واليوم الآخر إن رسول الله (ﷺ) أمر بهذا»[٣٦]. وقد دام هذا الحبس سنة ونصف السنة!! ثم سجن في دار الوزير

---

(٣١) البزار، المصدر السابق، ص٣٣ ـ ٣٤.

(٣٢) شَقْحَبْ عين ماء حولها مرج جنوبي دمشق.

(٣٣) المصدر نفسه، ص٦٦.

(٣٤) المصدر نفسه، ص٦٧.

(٣٥) المقريزي، الخطط، السابق، ج ٣، ص٦٨٦، والنص نفسه في طبعة دار التحرير، ١٩٦٨، ج ٣، ص٤٧.

(٣٦) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، السابق، ج ٣، ص١٦٠.

سلار، ثم خيروه بين السفر إلى دمشق أو الإسكندرية، بشروطهم، أو الحبس، فاختار الحبس. ثم سجن مرة رابعة لمدة تزيد على الشهرين (سنتي ٧٠٧ ـ ٧٠٨هـ). ثم بعد رجوعه إلى الشام سجن سنة ٧٢٦هـ بقلعة دمشق بسبب فتواه في شأن شد الرحال لزيارة القبور، وبقي بهذا الحبس إلى أن توفي في سنة ٧٢٨هـ ودفن بمقبرة الصوفية إلى جانب أخيه شرف الدين عبد الله بن عبد السلام وأبيه الشيخ عبد الحليم(٣٧).

رسالة ابن تيمية

كانت خلاصة رسالة حياة ابن تيمية (رحمه الله): **الذب عن الملة الحنيفية والسنة الصحيحة**. وإليها يرجع عمله كله تعلمًا وتعليمًا وجهادًا، ومواجهة للحكام والعلماء.

ويلخص العلّامة الشيخ أبو الحسن الندوي عمل ابن تيمية الإحيائي للمدرسة السلفية في أربعة أمور:

١ ـ تجديد عقيدة التوحيد وإبطال العقائد والتقاليد الشركية؛

٢ ـ نقد الفلسفة، والمنطق، وعلم الكلام؛

٣ ـ الرد على الفرق والملل غير الإسلامية ومقاومة تأثير عقائدها المنافية لعقيدة الإسلام في المجتمع المسلم؛

٤ ـ تجديد علوم الشريعة وبعث الفكر الإسلامي(٣٨).

ولا يقف المرء على كامل جهد ابن تيمية، في هذه الأبواب، إلا باطلاع كامل على ما تحت أيدينا من آثاره المطبوعة، ولا سيما فتاواه المنشورة في خمسة وثلاثين جزءًا وجزأين للفهارس(٣٩)، ومن خصائص كتابة

---

(٣٧) ابن ناصر الدين الدمشقي، الرد الوافر، السابق، ص٣٠٤؛ إسلام بن عيسى الحسامي العبادي، سيرة شيخ الإسلام ابن تيمية وحكايته مع أبناء زمانه (عمّان: دار ابن كثير؛ المكتب الإسلامي، ٢٠٠٦)، ص٤٣٩؛ الشيخ محمد بهجة البيطار، حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، ط ٣ (بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦)، ص٣٣.

(٣٨) الندوي، السابق، ص١٧١، وهو يسميه: الدور الإصلاحي والتجديدي لشيخ الإسلام.

(٣٩) النشرة الأفضل لها هي نشرة دار الوفاء (مصر) ومكتبة العبيكان (الرياض، ط ٢، ١٩٩٨)، وقد حققها عامر الجزار وأنور الباز.

ابن تيمية الاستطرادات: يقرر فيها أصولًا متصلة بالعقيدة، وبصواب آراء العلماء وخطئها، وبصحة مذاهب الفلاسفة أو المناطقة أو المتكلّمين أو المفسرين، والأمر نفسه ينطبق على معالجة ابن تيمية للديانات الأخرى من مسيحية ويهودية وغيرها، فالرد عليها وإثبات بطلان عقائدها مبثوث في مئات المواضع من مؤلفاته، لكن التتبّع عسير، وهو في موضوعنا غير مجدٍ، فنكتفي بالتمثيل المعبّر عن طريقته في ذلك بدراسة مصدر أساسي يبين هذه الطريقة ويترجم عن أهم معالمها.

* * *

فأما تجديد عقيدة التوحيد، ومحاربة العقائد والتقاليد الشركية، فإن العوام، وكثيرين من مقلدة الشيوخ وطلاب العلم، كانوا في زمن ابن تيمية قد انتشرت فيهم العقائد الباطلة: من تقديس القبور وأصحابها، والاعتقاد في الشيوخ والمتصدين للإمامة، كاعتقاد اليهود والنصارى في أحبارهم ورهبانهم، فكانوا يستغيثون بهم ويتضرعون إليهم، وكثر اتخاذ القبور مساجد، وإقامة الموالد لأصحابها... ويصف ابن تيمية ذلك بقوله عن هؤلاء إنهم: «جعلوا الميت بمنزلة الإله والشيخ الحيَّ الذي يتعلقون به كالنبي، فمن الميت يطلب قضاء الحاجات وكشف الكربات، وأما الحيُّ فالحلال ما حلّله والحرام ما حرّمه... ويأكلون من النذور ما يؤتى به إلى قبورهم مما يدخلون به في معنى قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلۡأَحۡبَارِ وَٱلرُّهۡبَانِ لَيَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۗ وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة: ٣٤]» ومنهم من يقول: «القبر قِبْلةُ الخاصة والكعبة قبلة العامة... يَجِدونَ عند عبادة القبور من الرقة والخشوع، والدعاء وحضور القلب، ما لا يجد أحدهم في مساجد الله التي أذِنَ أن ترفع ويذكر فيها اسمه». «ومنهم من يحلف [بالله] اليمين الغموس كاذبًا ولا يجترئ أن يحلف بشيخه اليمين الغموس كاذبًا» «ومن هؤلاء من يخربون المساجد، ويعمرون المشاهد، فترى المسجد عاريًا والمشهد الذي بني على الميت عليه الستور والرخام وزينة الذهب والفضة، والنذور تغدو وتروح إليه»[٤٠].

(٤٠) الندوي، المصدر السابق، ص١٧٢ و١٧٨ وهو ينقل عن كتاب: ابن تيمية، تلخيص كتاب =

رفع ابن تيمية لواء الجهاد ضد هذه العقائد الفاسدة، والعادات الرائجة في الناس، المخالفة لتعاليم الإسلام. فأفتى بمنع الاستعانة والاستغاثة بالأموات من الأنبياء والصالحين وغيرهم، بأي لفظ كانت. وأفتى بحرمة السجود لميت أو لحيّ. وقرر أن الذي يعرف ما جاء به الرسول (ﷺ) يعرف ذلك من دينه بالضرورة، ويعرف أنه من الشرك الذي حرّمه الله ورسوله: «ولكن غلبة الجهل وقلة العلم بآثار الرسالة في كثير من المتأخرين صرفت تفكيرهم عن ذلك حتى تبين لهم ما جاء به الرسول (ﷺ) مما يخالفه». ويقول عن سؤال الميت الحاجات والاستغاثة به: «هو من جنس عبادة الأصنام، بل أصل عبادة الأصنام إنما كانت من القبور كما قال ابن عباس وغيره». ويقول: «سؤال الميت والغائب ـ نبيًا كان أو غيره ـ من المحرمات المنكرة باتفاق أئمة المسلمين؛ لم يأمر به الله ولا رسوله ولا فعله أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا استحبه أحد من أئمة المسلمين»[41].

واستدل على أن هذا من الدين الذي لم يأذن به الله، ومن العبادة الباطلة، بمثل قوله تعالى حكاية عن المشركين: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾ [الزمر: ٣].

وقوله سبحانه: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ شُفَعَاءَ قُلْ أَوَلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ ۞ قُل لِّلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَّهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [الزمر: ٤٣ ـ ٤٤]. وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [السجدة: ٤].

وألّف، بيانًا لرأيه في هذا الشأن، رسالته: «الواسطة بين الخلق والحق» وهي رسالة نفيسة لطيفة فرّق فيها بين الواسطة في التبليغ عن الله وهو حق؛

= الإستغاثة المعروف بالرد على البكري، في مسألة الاستغاثة. والقبر المقصود هو قبر النبي (ﷺ).

(٤١) المصدر السابق، ص١٨١، نقلًا عن: الرد على البكري، ص٢٣٢.

وبين الواسطة في جلب المنافع ودفع المضار، كالرزق والنصر والهدى، وذلك باطل وهو من أعظم الشرك[٤٢].

وقد كان عمل ابن تيمية في شرح حقيقة التوحيد، ودفع الشبهات، ومقاومة البدع والخرافات، عملًا جليلًا هائلًا، عرّضه لكثير من المشكلات مع علماء زمانه وحكامه، لكنه لم يأبه لشيء من ذلك وتمثل دائمًا قولَ الله تعالى لنبيه (ﷺ): ﴿فَٱصۡدَعۡ بِمَا تُؤۡمَرُ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [الحجر: ٩٤]. فنفع الله بدعوته، وأذهب ريح أصحاب الضلالات والشركيات، فحق أن يعدَّ أحد مجددي الإسلام وأئمة الهدى.

* * *

وأما نقد الفلسفة والمنطق اليونانيين فقد كان فيهما غاية في الإنصاف، وصف أصحابهما بقوله: «لهم معرفة جيدة بالعلوم الطبيعية، وهذا بحر علمهم وله تفرغوا وفيه ضيعوا زمانهم... وهذه الأمور وأمثالها ممن يتكلم في الحساب (الرياضيات) أمر معقول مما يشترك فيه ذوو العقول، وما من أحد من الناس إلا ويعرف منه شيئًا فإنه ضروري في العلم، ضروري في العمل، ولهذا يمثلون له بقولهم: الواحد نصف الاثنين، ولا ريب أن قضاياه كلية واجبة القبول لا تنتقض البتة»[٤٣].

لكنه - مع هذا الإنصاف لهم - يرى أن جانب الإلهيات لم يكن مجالًا لفلسفة اليونان ومنطقهم، ولا مضمارًا لتفكير فلاسفتهم وموضعًا لدارستهم: «للمتفلسفة في الطبيعيات خوض وتفصيل تميزوا به، بخلاف الإلهيات، فإنهم أجهل الناس بها، وأبعدهم عن معرفة الحق فيها، وكلام معلمهم أرسطو فيها قليلٌ كثيرُ الخطأ»... «وأما معرفة الله فحظهم منها مبخوس جدًا، وأما ملائكته وكتبه ورسله فلا يعرفون ذلك البتة، ولم يتكلموا فيه لا بنفي ولا بإثبات، وإنما تكلم في ذلك متأخروهم الداخلون في الملل»[٤٤].

---

(٤٢) ابن تيمية، الواسطة بين الخلق والحق، ط ٢ (دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٦٢).

(٤٣) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م)، ص١٨٠ وما بعدها، وله: كتاب الرد على المنطقيين (لاهور: دار ترجمان، ١٩٧٦)، ص١٣٤.

(٤٤) ابن تيمية، تفسير سورة الإخلاص، ص١٨٠، والندوي، السابق، ص٢٠٢، نقلًا عن: =

ويقول في كتابه **نقض المنطق**: «لقد صرح أساطين الفلسفة أن العلوم الإلهية لا سبيل فيها إلى اليقين، إنما يتكلم فيها بالأحرى والأخلق (أي غلبة الظن) فليس لهم فيها إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئًا»(٤٥).

ويُلحِقُ بالفلاسفة المتكلمينَ الذين دافعوا بالحجج العقلية عن العقائد الإيمانية فيقول فيهم: «كلامهم في النبوات والبعث والمبدأ والمعاد وفي إثبات الصانع ليس فيه تحقيق العلم لا عقلًا ولا نقلًا. وهم معترفون بذلك كما قال الرازي: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلًا ولا تروي غليلًا، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن؛ اقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، واقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾، ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ﴾ [الملك: ١٦]، ثم قال ومن جرَّب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي. وكذلك قال الغزَّالي وابن عقيل وغيرهما، يقولون ما يشبه هذا. وهو كما قالوا»(٤٦).

وهو يرى أن بعض الناس ينتفع بطريقة المتكلمين في الدفاع عن عقائد الإسلام وإثباتها لأنه اعتاد النظر الطويل في الأمور الدقيقة، فإذا كان الدليل قليل المقدمات أو كانت الطريق جلية واضحة لم تفرح به نفسه ولم يطمئن إليه قلبه، ومثل هذا قد تستعمل معه الطرق الكلامية المنطقية وغيرها لأنها تناسب عادته؛ لا لكون العلم بالمطلوب متوقفًا عليها مطلقًا(٤٧).

ولا مراء في أن الأدلة القرآنية أبلغ منطقًا وأكثر تأثيرًا في النفس وهي ـ كما يقول ابن تيمية ـ «أعظم ما تكمل به النفوس من المعارف».

وانتقد ابن تيمية المنطق اليوناني، بل حاول نقضه في كتابيه: **نقض**

= **نقض المنطق** لابن تيمية، ص١٨٧، و**الفتاوى الكبرى**، ج ٩، ص٧٣ وما بعدها.

(٤٥) ابن تيمية، **نقض المنطق**، ص١٨٧، نقلًا عن: الندوي، المصدر نفسه، ص٢٠٢، وابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج ٩، ص١٥.

(٤٦) ابن تيمية: **كتاب النبوات**، تحقيق عبد العزيز صالح الطويان (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ٢٠٠٠)، ص٦٢٢ وما بعدها، و**الفتاوى الكبرى**، ج ٩، ص١٢٢.

(٤٧) ابن تيمية: **الفتاوى الكبرى**، ج ٩، ص١١٥، و**الرد على المنطقيين**، ص٢٥٥.

المنطق (المختصر) والرد على المنطقيين، قال مستثنيًا من حملته عليهم:

«ومن وجد في بعض كلامه فصاحة أو بلاغة، كما يوجد في بعض كلام ابن سينا وغيره، فلِمَا استفاده من علوم المسلمين وعقولهم وألسنتهم، وإلا فلو مشى على طريقة سلفه وأعرض عما تعلمه من المسلمين لكان عقله ولسانه يشبه عقولهم وألسنتهم». وأكثر ما يروج كلامهم على من لا يفهم معناه، ويعظمهم بالجهل والوهم، أو يفهم بعضه أو كله مع عدم تصوره لحقيقة ما جاء به الرسول (ﷺ) وما يعرف بالعقول السليمة[٤٨].

وعند ابن تيمية أن ما كان من المنطق حقًا نافعًا فهو فطري لا يحتاج إلى تعلّمه أحد[٤٩].

والمطّلع على كلام ابن تيمية في شأن المنطق يلاحظ شدةً ظاهرةً وحدةً لم يكن البحث العلمي في حاجة إليها، إذ كان يكفيه الحجج والأدلة التي ساقها سوقًا حسنًا لبيان أنه لا مقارنة بين علم المنطق وقضاياه ونصوص الوحي وحقائقه، ولا سيما فيما يتصل بعلوم الشريعة وحقائق العقيدة.

وهو ينعي على المناطقة وقوفهم عند أقوال المناطقة الأولين، كأنها نُقول مسلّمة لا تجوز مخالفتها. والحال كما يقول إن علماء الإسلام ـ وأصلُ علومهم النقلُ أي القرآن والسنة ـ يُعْملون العقول في فهمها وتفسيرها واستنباط الأحكام منها، وأفذاذهم، وهم لا يحصون، يأبَوْنَ التقليد المحض فيها، بل يدعون إلى تجديد الاجتهاد، ويمارسون ذلك في كل عصر ومَصْرٍ.

وقد وقع في المسلمين التقليد المحض الذي نهت أصول الشريعة عنه، وذمّ الأئمة الأفذاذ سلوك سبيله، حتى أصبح غاية العلماء أن يشرحوا كلام المتقدمين أو يختصروه، أو يعملوا على حل ألغاز اختصار سابق له، وهو ما يعبّر عنه مؤرخو الفقه بأنه عصر الجمود والتقليد. وقد بدأت الأمة الإسلامية منذ نحو قرن أو يزيد تجانب هذا الطريق، ويتجه نوابغ العلماء فيها، وتتجه مؤسساتها العلمية، نحو تجديد الاجتهاد والنظر في الواقع لوزنه بموازين

(٤٨) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٤٩) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، ج ٩، ص٨ وما يليها، والرد على المنطقيين، ص٣، والندوي، السابق، ص٢٢٢.

الشرع، لا للحكم عليه بما ينقلونه من آراء واجتهادات، إن ناسبت زمن قولها، فهي قطعًا لا تناسب ما بعده من أزمان.

ويؤكد ابن تيمية أن المنطق إذا كان بمثابة ميزان فلا بد من أن يدور عمله في نطاق محدود، أما أن توزن به الحقائق الدينية، وما جاءت به الرسل، وأمر النبوات، فإن ذلك يماثل وزن الذهب والفضة والجواهر في موازين الحطب والحديد والرصاص والحجارة[٥٠].

لقد بلغ الولع بالمنطق في العالم الإسلامي، زمن ابن تيمية حدَّ إسباغ نوعٍ من القدسية عليه وعلى العالِمين به، وحدَّ نسبة من لا حظّ له منه إلى الجَهل والغباوة مهما كان ما يتمتع به من فضل وعلم وذكاء. وكان من الطبيعي أن يظهر رد فعل عنيف ضد هذا الولع والغلو، ومن بين الموقفين يتولد الموقف الوسط الصحيح الذي يضع كل أمر في نصابه، وهو ما انتهى إليه ابن تيمية نفسه إذ قال: **«والنظر في العلوم الدقيقة يُفتِّق الذهن ويدربه ويقويه على العلم فيصير مثل كثرة الرمي بالنشاب وركوب الخيل تعين على قوة الرمي والركوب وإن لم يكن في وقت قتال، وهذا مقصد حسن»**[٥١].

* * *

وكان لابن تيمية جهادٌ هائلٌ في الرد على الذين تكلموا في الإسلام بغير علم ولا يقين، أو خلطوا في كلامهم حقًا بباطل، سواء أكانوا من أهل الإسلام وفرق المنتسبين إليه أم كانوا من أصحاب الديانات الأخرى.

وكان همه كله، وجهده جميعه، متوجهًا إلى أن يعود أهل الإسلام إلى ما كان عليه رسول الله (ﷺ) وأصحابه، وتابعوهم بإحسان من سلف الأمة الصالح. والسلف عند ابن تيمية ليسوا أشخاصًا بأعيانهم، فهو يعتبر الصحابة والتابعين جميعًا، وأئمة المذاهب، بقيت أم بادت، كلهم من السلف الصالح، ومفهومه للسلف أنهم هم الذين بقوا على، ودعوا إلى ما كان عليه رسول الله (ﷺ) وأصحابه وتابعوهم، لم يحدثوا في الدين بدعة ولم يشرعوا ما لم يأذن به الله.

---

(٥٠) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ص١٣، والندوي، المصدر نفسه، ص٢٢٣.

(٥١) الندوي، المصدر نفسه، ص٢٢٢؛ وكلام ابن تيمية، في: الرد على المنطقيين، ص٢٥٥.

فأما الرد على المدارس الإسلامية، فأهم ما نجده لابن تيمية في هذا الباب هو رده على الشيعة الإمامية، وأجمع ما كتبه فيه هو كتابه المسمى منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية الذي ألفه ردًا على كتاب ابن المطَهَّر الحلِّي، أحد أعلام علماء الشيعة المعاصرين لابن تيمية، **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**[٥٢].

كتب ابن المطهر الحلي كتابه **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة** مهديًا إياه إلى الملك التتري أوليجا خُذْابَنْدَه خان، الذي كان قد تشيَّع على يد ابن المطهر الحلي، في أثناء خدمته في بلاطه، وكان ذلك في حدود سنة ٧٠٩هـ. وهذا الملك من أحفاد جنكيزخان.

وتتجلى في الكتاب قوة عارضة المصنف، وإحاطته الواسعة بنصوص القرآن والسنة والتاريخ والسيرة النبوية حتى إنه وعلماء الشيعة المعاصرون له ظنوا أنهم بهذا الكتاب قد أقاموا الحجة على أهل السنة في مسألة الإمامة أو الخلافة وما يتصل بها من الوصية والعصمة ونحوها.

وكانت أهم مباحث الكتاب تدور حول إثبات الخلافة (الإمامة) لعلي بن أبي طالب (ﷺ)، وعصمة أهل البيت وأئمتهم بمن فيهم علي (ﷺ)، وبطلان خلافة الخلفاء الثلاثة: أبي بكر وعمر وعثمان (ﷺ). ومن أجل ذلك احتوى على نصوص تطعن فيهم وفيمن شايعهم من الصحابة والتابعين، ونصوص يستدل بها ابن المطهر على تفضيل علي (ﷺ) والأئمة من آل البيت بعده.

ورأى ابن تيمية أن مثل هذه الآراء تؤدي إلى تقويض الإسلام، وتفتح

---

(٥٢) ابن المطَهَّر الحلي هو: جمال الدين حسن بن يوسف ابن المطهر الحلِّي، وصفه الذهبي بأنه «ذو الفنون، عالمُ الرافضة... صاحب التصانيف... كان يدري الكلام والعقليات... ويقال بلغت تواليفه مئة وعشرين مجلدًا... كان من البخلاء وقد حج في أواخر عمره، وَخَملَ، وانزوى إلى الحلة، وتوفي سنة ٧٢٦هـ وقد ناهز الثمانين»؛ الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ١، الترجمة رقم ١٦٦٢، ص١٤٦٤؛ خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج ٢، ص٢٢٧؛ ابن حجر العسقلاني، **لسان الميزان**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ج ٣، ص٢١٥، الترجمة رقم ٢٦١٩، وابن حجر يسميه الحسين بن يوسف.

باب الطعن والاعتراض على النبوة المحمدية وتؤدي إلى الإلحاد والزندقة، فاستجاب لإلحاح بعض علماء عصره أن يكتب عليه ردًا يحق الحق ويبطل الباطل.

وهو يقول في سبب قبوله الرد على ابن المطهر الحلي: «ولولا أن هذا الرجل الجائر المتعدي حدود الأخلاق والحشمة (=الأدب) يتناول الصحابة الكرام (ﷺ) بالنقد والسب وهم الرعيل الأول لأولياء الله وأئمة أهل الأرض وأفضل الخلق بعد الأنبياء، ولولا أن انتقاده سبَّبَ فتنة في الدين، ووفَّر الحجة للكفار والمنافقين... لم نر حاجة إلى كشف القناع عن فساد قوله»[٥٣].

وقبل أن يبين ابن تيمية فساد أقوال ابن المطهر الحلي يقول، على طريقته في الإنصاف، «ومما ينبغي أن يعرف أن ما يوجد في جنس الشيعة من الأقوال والأفعال المذمومة وإن كان أضعاف ما ذكر (أي في كتابه) لكن قد لا يكون هذا كله في الإمامية الاثني عشرية، ولا في الزيدية، ولكن يكون كثير منه في الغالية وفي كثير من عوامهم... وإن كان علماؤهم لا يقولون ذلك»[٥٤].

وقد كان ابن المطهر الحلي ـ شأن عامة متأخري الإمامية ـ معتزليًا في العقيدة فتصدى، في أثناء كتابته، للبحث في مسائل الصفات التي كان فيها جل شغل المعتزلة، وناقش موقف أهل السنة منها مناقشة كلامية فلسفية عميقة.

فتابع ابن تيمية كتاب ابن المطهر الحلي بالرد والنقد والنقض، مسألة مسألة، حتى إن القارئ لكتابه ليشعر أن الكتاب الآخر ليس فيه مسألة واحدة صحيحة (!)

وسمّاه من مفتتح رده عليه «منهاج الندامة» بدلًا من تسمية صاحبه له بـ «منهاج الكرامة» (!)

---

(٥٣) نقله: الندوي، المصدر السابق، ص٢٥٦، وقدم له بقوله: قال في موضع ما معناه: ونقل ما بين القوسين. انظر: مقدمة ابن تيمية لكتاب منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، ففيه تفصيل ما أجملناه.

(٥٤) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، السابق، المقدمة، ص٥٧.

وكان حاصل رد ابن تيمية أنه أثبت بالأدلة الدامغة من القرآن الكريم، والسنة النبوية، وما رواه هو وغيره عن سلف الأمة أن:

فضائل الصحابة ومناقبهم متواترة قطعية، لا ينكرها من عرف الإسلام معرفة صحيحة خالية من الزيغ وأنه لا يقدح في الصحابة إلا زنديق منافق عدو للإسلام، أو جاهل غالٍ في اتباع هواه.

واستدل بالعقل ـ أيضًا ـ على صحة قول أهل السنة فقال: إن الصحابة إن كانوا على نحو ما يصفهم به غلاة الشيعة فإما أن النبي (ﷺ) كان لا يعلم بأحوالهم ولذلك أحبهم وأثنى عليهم وقدمهم، وإما أنه كان يداهنهم لاحتياجه إليهم؛ وأيَّ الأمرين كان فهو قدح في النبي (ﷺ) نفسه وزعمٌ بأنه لم يكن قادرًا على التمييز بين الصالح والطالح، والطيب والخبيث؛ وإن كانوا في عصره صالحين ثم بعد وفاته انحرفوا بعد الاستقامة، فهذا خذلان من الله لرسوله (ﷺ) في خواص أمته وأكابر أصحابه؟! وهذا مستحيل لا يقوله عاقل.

ويرى الشيخ موسى جار الله أن في قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَٰبِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ۞ ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَٰبَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣١ ـ ٣٢] أن الصحابة خير العباد والأمم كلهم أجمعين، وأن القول بخلاف ذلك يساوي القول بأن الله تعالى قد أخطأ (تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا) في اصطفائه: فاصطفى لنبيه وزراء وصحابة هم أشد أعدائه[٥٥].

والصحابة مع فضلهم ليسوا معصومين عن الخطأ أو الذنب ولكن الله سبحانه يقول: ﴿لِيُكَفِّرَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي عَمِلُوا وَيَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الزمر: ٣٥]، فمن وقع منهم في ذنب أو معصية أو خطأ في الاجتهاد فإن الله تعالى وعدهم بالمغفرة والتكفير مقابل ما فعلوه من حسنات وقدّموه من قربات، وإذا كانت الآية الكريمة تَعِدُ بمغفرة «أسوأ» ما عملوا فإن مغفرة ما هو دون ذلك تكون ثابتة من باب أولى.

---

(٥٥) الشيخ موسى جار الله (ت. ١٣٦٩هـ)، كان آخر شيوخ الإسلام في روسيا القيصرية. والإشارة إلى كتابه، **الوشيعة في نقض عقائد الشيعة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (القاهرة: مجلة الأزهر، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م)، ص٦٣.

وابن تيمية يصف الصحابة بما مؤداه أنهم جيل ليس له نظير في التاريخ فلا يجوز لأحد أن يذكره إلا بخير، وليس بالمسلمين إلى يوم القيامة فضل إلا وهو من بركة أفعال هؤلاء الصحابة الكرام، وبركة ما جاهدوا به في الله حق جهاده.

ويختتم كلامه هذا بقوله إن: «أهل السنة يتولون جميع المؤمنين، ويتكلمون بعدل وعلم، ليسوا من أهل الجهل ولا من أهل الأهواء... ويتولون السابقين والأولين كلهم، ويعرفون قدر الصحابة وفضلهم ومناقبهم، ويرعون حقوق أهل البيت التي شرعها الله لهم...»[٥٦].

ومن حق أهل البيت أن نصلي عليهم: «اللهم صلِّ على محمد وآل محمد...» ونحن نقول ذلك مخلصين النية فيه في كل تشهّد، وفي غير التشهد؛ من حقهم ألا يؤذوا لا بقول ولا بفعل، ونحن نحرص على ذلك ونأخذ على يد من يقع في شيء منه؛ من حقهم ألا يمنعوا شيئًا مما يجب لهم ـ ماديًا كان أم معنويًا ـ وأن يقوم المسلمون معهم حتى يؤدى ذلك إليهم؛ هذا كله مما يعتقده أهل السنة، لكنهم لا يؤمنون بالعصمة لأحد بعد النبي (ﷺ)، ولا يقولون بالنص على الإمامة وانحصار الحق فيها في آل البيت رضوان الله عليهم أجمعين.

وهذا كله هو حاصل قول ابن تيمية في هذه المسألة، وهو تعبير صحيح عن رأي أهل السنة والجماعة، وقول سلف الأمة في هذا الشأن. وقد فنّد ابن تيمية مقولات من يسميهم العوام والغلاة مقولةً مقولةً، وفي الوقت نفسه أنصف من لا يقولون بمثل أقوال الغلاة من الإمامية الإثني عشرية ومن الزيدية فقرر ـ كما نقلنا عنه ـ أن هذه الأقوال لا يقولها علماؤهم، إنما يقع فيها العوام والغلاة. وهذا هو الحال الواقع إلى عصرنا هذا، فلا يزال أهل العلم ينهَون عن سب الصحابة، وعن انتقاص أم المؤمنين عائشة (ﷺ)، والعوام والغلاة في غيّهم سادرون يرددون الأكاذيب، ويروون المنكرات، ويثيرون حفيظة المسلمين العقلاء، من السنة والشيعة على السواء، وكأن العلماء والعقلاء في وادٍ والدهماء من الغلاة والعوام في وادٍ آخر[٥٧]، فإنا لله وإنا إليه راجعون.

* * *

(٥٦) ابن تيمية، منهاج السنة، السابق، ج ٢، ص٧١.

(٥٧) تكفي الإشارة إلى القنوات التلفزيونية المتعددة التي يصنع فيها معممون ذلك كل ليلة.

وقد كان من صنيعه الرد على المسيحيين واليهود، متمثلًا في كتابه **الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح**. والتسمية التي اختارها ابن تيمية لكتابه ذات دلالة مهمة ولا سيما إذا قورنت بعناوين كتبه الأخرى، فهو في رده على المناطقة كتب **نقض المنطق والرد على المنطقيين**، وفي رده على غلاة الشيعة كتب **منهاج السنة في نقض كلام الشيعة والقدرية**، فلما ردَّ على الراهب وعلماء المسيحيين سمّى كتابه **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**. ودلالة هذه التسمية أن المسيح (ﷺ) جاء بدين سماوي صحيح بدّله النصارى من بعده، فهو هنا يرد على المبدلين لا على أصل دين المسيح، خلافًا لما كان يفعله مع الشيعة والقدرية والمناطقة فقد كان يرد عليهم أصول أقوالهم لا تفسيرًا لها ولا تبديلًا لَحِقَها.

يقول ابن تيمية في سبب تأليفه هذا الكتاب: «وكان من أسباب نصر الدين وظهوره أن كتابًا ورد من قبرص فيه الاحتجاج لدين النصارى، بما يحتج به علماء دينهم وفضلاء ملّتهم قديمًا وحديثًا من الحجج السمعية (=النقلية) والعقلية، فاقتضى ذلك أن نذكر من الجواب ما يحصل به فصل الخطاب، وبيان الخطأ من الصواب، لينتفع بذلك أولو الألباب، ويظهر ما بعث الله به رسله من الميزان والكتاب... وهذا الكتاب هو عمدتهم التي يعتمد عليها علماؤهم في هذا الزمان وقبل هذا الزمان» وقال عن عمله: «أنا أذكر ما ذكروه بألفاظهم بأعيانها فصلًا فصلًا، وأتبع كل فصل بما يناسبه من الجواب فرعًا وأصلًا، وعقدًا وحلًا»[٥٨](!)

وقد فعل ابن تيمية ما وعد به(!)

والكتاب الذي ورد من قبرص هو كتاب الراهب **بولص الأنطاكي**، أسقف صيدا، كتبه إلى بعض أصدقائه في قبرص ومنها عاد الكتاب إلى بلاد الشام؛ وقد سماه صاحبه «الكتاب المنطيقي الدولة خاني المبرهن عن الاعتقاد الصحيح والرأي المستقيم»[٥٩].

ولم يقتصر رد ابن تيمية في كتابه **الجواب الصحيح على من بدل دين**

---

(٥٨) ابن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، بتحقيق محمد عبد رب الرسول (القاهرة: المطبعة المدني، ٢٠٠٣)، ج ١، ص٦٠.

(٥٩) المصدر نفسه، ص٦١.

المسيح على نقض كلام بولص الأنطاكي عن المسيحية، بل تناول الرد على اليهود أيضًا.

وينقسم عمل ابن تيمية في كتاب «الجواب الصحيح» إلى أربعة أقسام مهمة:

القسم الأول: الرد على كتاب بولص الأنطاكي وهو يتضمن ستَّ دعاوى:

١ ـ أن بعثة محمد (ﷺ) كانت إلى العرب من أهل الجاهلية ولم تكن للناس كافة.

٢ ـ أن محمدًا (ﷺ) أثنى في القرآن على دينهم ـ أي النصرانية ـ ومدحه بما يدعوهم إلى البقاء عليه.

٣ ـ أن كتب الأنبياء السابقين كالتوراة والزبور والإنجيل تشهد لما هم عليه من التثليث والاتحاد لما فيها من ذكر اللاهوت والناسوت، والأول إلهي والثاني بشري.

٤ ـ أن ما هم عليه ثابت بالعقل والشرع متفق مع الأصول الدينية.

٥ ـ أنهم موحدون وأن ما عندهم من الألفاظ التي توهم التعدد كلفظ الأقانيم هي من جنس ما عند المسلمين من النصوص التي توهم التشبيه والتجسيم مثل يد الله، وجه الله ونحو ذلك مما وردت به نصوص القرآن الكريم.

٦ ـ أن المسيح جاء بعد موسى (ﷺ) بغاية الكمال، فلا حاجة إلى شرع جديد بعده.

القسم الثاني: تفسير النصوص القرآنية والنبوية التي استدل بها في رده على الكتاب.

القسم الثالث: تصحيح ما وقع في تفسيرهم بعض النصوص الدينية في الإنجيل والتوراة من أخطاء. وهذا نظير صنيعه مع المناطقة والفلاسفة في مناقشته أقوالهم.

القسم الرابع: دراسة مقارنة للنبوات الثلاث: نبوة موسى ونبوة عيسى ونبوة محمد (صلى الله عليهم جميعًا وسلم).

وحاصل رد ابن تيمية على هذا الكتاب أن: «الكتب المتقدمة على القرآن، والقرآن نفسه، والعقل حجة عليهم لا لهم»، «ونصوص الأنبياء، وما يحتجون به من المعقول حجة عليهم يظهر منها فساد قولهم». ولم يرد ابن تيمية على هذه الدعاوى من أناجيل مما ينكره المسيحيون، كما يفعل أكثر المعاصرين الذين يعتمدون على نص إنجيل برنابا الذي لا تعترف به الكنائس المسيحية، لكنه رد من الأناجيل الأربعة التي يقرونها وهي (متَّى) و(يوحنا) و(مرقس) و(لوقا). وأيد صحة كلامه بالقرآن والسنة وكثير من وقائع السيرة، بحيث لم يبق للناظر في كتابه شبهة يمكن لمن يهاجمون الإسلام من جانب المسيحية أو اليهودية أن يتمسكوا بها.

والرجوع إلى كتاب الجواب الصحيح كافٍ في تفنيد أقوال بعض المسيحيين ـ وأشياعهم ـ الذين يهاجمون الإسلام ورسوله، والقرآن ومفسريه، في صحفهم وقنواتهم التلفزيونية، فليس في دعاوى هؤلاء شيء جديد لم يرد عليه ابن تيمية ردًا سديدًا مؤيدًا بالدليل القطعي النقلي والعقلي.

ووصف الشيخ محمد أبو زهرة كتاب ابن تيمية هذا بأنه «أهدأ ما كتبه ابن تيمية في الجدال، وهو وحده جدير بأن يكتب ابن تيمية في سجل العلماء العاملين والأئمة والمجاهدين والمفكرين»[٦٠].

* * *

جهود ابن تيمية في تجديد علوم الشريعة والفكر الإسلامي

أهم ما يمثل تلك الجهود منهجه الذي لخّصه العلّامة الشيخ محمد أبو زهرة في أربعة أمور[٦١]:

١ ـ **العقل يستخدم للتزكية والتأييد لا لإنشاء الحكم أو ابتداعه**، وهو يقرب الحقائق الدينية إلى الفهم لكنه لا يهدي إليها، بل الذي يهدي إليها هو

---

(٦٠) أبو زهرة، ابن تيمية، المصدر السابق، ص٤١٤. وقد لخّص الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه ابن تيمية، والعلّامة أبو الحسن الندوي في كتابه حياة شيخ الإسلام الحافظ أحمد بن تيمية، والسيد علي السيد صبح المدني في (مقدمته للجواب الصحيح) كلام ابن تيمية تلخيصًا جيدًا فليراجعه من أراد الوقوف على خلاصة كلام ابن تيمية. أما من أراد الانشغال بالمسألة وتفاصيلها فلا بد من أن يقرأ الكتاب كاملًا.

(٦١) أبو زهرة، المصدر السابق، ص١٧٢.

القرآن والسنة. وقد دلّ الكتاب والسنّة على البراهين العقلية المبينة لأصول الدين، فالخبر وحده ليس دليلًا إلا بما يفهمه العقل[٦٢]. **ولذلك ينعي على أهل الكلام أنهم وإن اتخذوا القرآن إمامًا في العقائد لم يسلكوا طريقته في إثباتها، ولم يبنوا أدلتهم في العقائد على مقدمات القرآن.** فالعقل عند ابن تيمية تابع لا متبوع، يُعمَلُ ولا يُهمَلُ، لكنه في عمله محكوم بالقرآن ومقدماته وليس حاكمًا على أدلة القرآن وقضاياه. فالمعتمد في الدين كله عقيدة وشريعة هو الكتاب والسنة، والعلم بذلك ليس بالنقل وحده لكن بالعقل أيضًا، ويعني به الدليل والبرهان الذي يبين الحق والباطل. والعقل والنقل ـ عنده ـ متفقان في الدلالة[٦٣].

٢ ـ **عدم اتباع الرجال،** مهما تكن مكانتهم، بل البحث عن الحق بالدليل من الكتاب والسنة أو آثار السلف. فليس هناك قول لأحد يقبل ويتبع بلا دليل مهما تكن درجة الإمامة التي يتمتع بها قائله. واتباع الأئمة بالنسبة إلى المقلدين هو اتباع السنة ما لم تخالفها أقوال هؤلاء الأئمة. والمقلّد الذي يخالف السنة الصحيحة، التي لم يأخذ بها الإمام، ليس مقلدًا له فضلًا عن أنه غير متّبع للنبي (ﷺ).

وهذا الجزء من منهج ابن تيمية، أو المَعْلَم من معالمه، هو الذي جعله يخالف علماء عصره في مسائل عديدة أثيرت بسببها محن، عاناها أشد المعاناة، لكنه دافع عن رأيه لأنه كان يستند فيه إلى الكتاب والسنة. وهو ينقل تأييدًا لهذا المَعْلَم من معالم منهجه أقوال الأئمة في منع التقليد، فينقل عن الشافعي قوله: «إذا صح الحديث فاضربوا بقولي عُرْضَ الحائط»، وقول الإمام أحمد: «لا تقلدني ولا تقلد مالكًا ولا الشافعي ولا الثوري، وتعلّم كما تعلّمنا»، وقوله: «لا تقلد في دينك الرجال فإنه لا يسلم أنْ يغلطوا». وهكذا فهو يتبع الدليل ويدعو إلى اتباعه.

٣ ـ **اتباع القرون الثلاثة،** فالقرآن أصل الدين وقد فسره الرسول (ﷺ) وقد تلقى تفسيره وشرحه أصحابه الذين حفظوا سنته، ورعوها، ونقلوها كما سمعوها، وتلقفها منهم التابعون لهم بإحسان. فكان ابن تيمية لا يتبع أحدًا

---

(٦٢) أشبع ابن تيمية هذه القضية بحثًا في كتابه: درء تعارض العقل والنقل.

(٦٣) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج ٢، ص٥٤.

إلا رسول الله (ﷺ) ثم ما نقل عن الصحابة باعتبارهم نقلة الوحي وتفسيره عن الرسول (ﷺ) ثم يستأنس بأقوال التابعين ويحتج بآرائهم. وكان إذا اشتد الخلاف بينه وبين علماء عصره يدعوهم إلى التحاكم لمعرفة ما هو من الدين وما ليس منه إلى أهل القرون الثلاثة الأولى، قال في **العقيدة الواسطية**: «قد أمهلت من خالفني في شيء ثلاث سنين، فإن جاء بحرف واحد عن القرون الثلاثة التي أثنى عليها النبي (ﷺ) حيث قال: «خير القرون قرني الذي بعثت فيه، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» يخالف ما ذكرته فأنا أرجع عن ذلك، وعليَّ أن آتي بنقول جميع الطوائف عن القرون الثلاثة توافق ما ذكرته من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، والأشعرية، والصوفية، وغيرهم»[٦٤]. وذكره أتباع التابعين هنا قد يكون للمبالغة في إقامة الحجة على مخالفيه في الرأي، أو لإثبات أن البدع، التي كانت محلًا للبحث، لم تحدث إلا بعد انقراض القرون الثلاثة[٦٥].

وهذا أمر مهم في فهم كلام ابن تيمية فإنه لم يأخذ بأقوال أتباع التابعين في استدلالاته، أصلًا، بل كان يقف عند التابعين، ويتخير من أقوالهم أيضًا.

٤ ـ **حرية الفكر ونبذ التعصب**، وهذا شأن من أبى على نفسه التمسّك بتقليد الرجال، واتبع الدليل القرآني والنبوي دون سواهما. كان ابن تيمية حنبلي النشأة ثم ارتوى من ينابيع المذاهب كافة، ووقف على أصل كل رأي، وأيد ما أيدته نصوص الكتاب والسنة ولو خالف مذاهب الأئمة الأربعة المقلّدة، ولو لم يقل به من السابقين أحد من الذين قُلِّدوا في وقت من الأوقات؛ ولذلك كتب «رفع الملام عن الأئمة الأعلام»[٦٦] معتذرًا لهم عن بعض المخالفات للسنة الصحيحة بأعذار قوية تنجيهم من اللوم الذي يوجهه إليهم المقلدون من غير مذهب كل منهم «...وليعلم أنه ليس أحد من

(٦٤) العقيدة الواسطية والمناظرة حولها، في: المصدر نفسه، ج ٢، ص١١١. والحديث متفق عليه من رواية أبي هريرة وعبد الله بن مسعود وعمران بن حصين وغيرهم؛ انظر: البخاري، أرقام ٢٦٥٢، ٣٦٥١، ٦٤٢٩ و٦٦٥٨، ومسلم ٢٥٣٣ و٢٥٣٤.

(٦٥) أبو زهرة، السابق، ص١٧٦.

(٦٦) ابن تيمية، **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**، ط ٢ (دمشق: المكتب الإسلامي؛ الكويت: مكتبة المنار، ١٩٦٤)؛ وله طبعات أخرى كثيرة.

الأئمة المقبولين عند الأمة قبولًا عامًا يتعمّد مخالفة رسول الله (ﷺ) في شيء من سنته دقيق ولا جليل، فإنهم متفقون اتفاقًا يقينيًا على وجوب اتباع الرسول، وعلى أن كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله (ﷺ) وإذا وجد لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه فلا بد له من عذر في تركه. وجميع الأعذار ثلاثة أصناف: عدم اعتقاده أن الرسول (ﷺ) قاله، أو عدم اعتقاده أن هذه المسألة مرادة بهذا القول، أو اعتقاده أن الحكم الذي في الحديث منسوخ». وقد فصّل هذه الأسباب الثلاثة المجملة، فجعلها عشرة مفصلة، ثم أضاف إليها أنه قد تكون للعالم حجة، في ترك العمل بالحديث، لم نطّلع نحن عليها، فإن مدارك العلم واسعة، ونحن لم نطّلع على ما في بواطن العلماء... لكن لا يجوز لنا أن نعدل عن قول ظهرت حجته بحديث صحيح وافقه طائفة من أهل العلم، إلى قول آخر قاله عالم يجوز أن يكون معه ما يدفع به هذه الحجة، وإن كان أعلم... فإن الأدلة الشرعية حجة الله على جميع عباده، بخلاف رأي العالِم. والعالِم الذي هذه صفته معذور في ترك الحديث، ونحن معذورون في تركنا لهذا الترك[٦٧].

وكان موقف ابن تيمية من تفسير القرآن أن فهم القرآن أساسه بيان النبي (ﷺ)، الذي تلقاه الصحابة الذين كانوا إذا تعلموا من النبي (ﷺ) عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم جميعًا، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل[٦٨]. فلا تفسير إلا بالمأثور، ولا يقال في القرآن بالرأي المجرد: «أما تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام»[٦٩]؛ بل يفسر القرآن بالقرآن، ثم بالسنة ثم بما قاله الصحابه، ثم بأقوال التابعين الذين تلقوا التفسير عن الصحابة، ويؤخذ في ذلك بما اتفقوا فيه دون ما اختلفوا، فإنهم إذا اختلفوا لم يكن قولهم حجة لا على بعضهم ولا على من يأتي بعدهم[٧٠].

وهذا هو المنهج السديد في التفسير، يقول القرطبي في مقدمة تفسيره:

---

(٦٧) باختصار من: المصدر نفسه، ص٤ ـ ٣٢.

(٦٨) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير (بيروت: مكتبة الحياة، [د. ت.])، ص١٩ والرواية عن الصحابة في هذا النص من قول التابعي الجليل أبي عبد الرحمن السلمي، عبد الله بن حبيب، وهو في ترجمته من الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٢، ص٢٣٦٤، رقم ٣١٩١.

(٦٩) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص٤٦.

(٧٠) المصدر السابق، ص٣٩ ـ ٤٧.

«ومن يتسارع إلى تفسير القرآن بظاهر العربية من غير استظهار بالسماع والنقل فيما يتعلق بغرائب القرآن وما فيه من الألفاظ المبهمة المبدلة، وما فيه من الاختصار والحذف والإضمار والتقديم والتأخير، فمن لم يحكم ظاهر التفسير وبادر إلى استنباط المعاني بمجرد فهم العربية كثر غلطه، ودخل في زمرة من فسّر القرآن بالرأي»[٧١].

وكان ابن تيمية يرى أن القرآن الكريم كافٍ شافٍ في مسائل العقيدة، ففيه الخبر عن الذات، والصفات، واليوم الآخر، والبعث والحساب، وفيه الدليل على صحة الخبر، وصدق النبوة. ولذلك كانت مناقشاته مع الذين يستدلون على أمور العقيدة بغير النص القرآني مناقشات حادة بسبب ما يوهمه منهجهم من أن الصحابة، بل النبي (ﷺ)، لم يكونوا يعلمون معنى ما نزل عليه من الآيات أو ما تكلم به (ﷺ) من أحاديث الصفات(!!)

ووقف ابن تيمية وقفة جادة من الانحرافات التي وقع فيها بعض أقطاب الصوفية فردّ على القائلين بوحدة الوجود من أمثال ابن عربي (ت. ٦٣٨هـ) والحريري (ت. ٦٤٥هـ) وأنكر عليهم في مواضع لا تحصى من كتبه ورسائله؛ والقائلين بالحلول والاتحاد من أمثال الحلاج (ت. ٣٠٩هـ) وابن سبعين (ت. ٦٦٧هـ) وابن الفارض (ت. ٦٣٣هـ)، وفتاوى **ابن تيمية**، **ومجموع الرسائل**[٧٢] وغيرها من كتب ابن تيمية مشحونة بالرد على الصوفية المنحرفة لكنه لم يتجنب فكرة التصوف الصحيح، الذي أصله زهد الصحابة والتابعين ولم يذمها بل مدح الشيوخ الصوفية الواقفين عندها المتبعين للشريعة بلا زيادة عليها ولا نقصان منها. وفتاواه[٧٣] وكتابه الصغير في شرح كلمات الشيخ عبد القادر الكيلاني[٧٤] ومجموع رسائله، دليل كافٍ بل أدلة متكاثرة على موقفه من التصوف السنّي الذي يقبله ويؤيده ويثني على الداعين

---

(٧١) القرطبي، **تفسير القرطبي** (القاهرة: دار الكتب المصرية)، ج ١، ص٢٩. راجع بحث الشيخ: أبو زهرة في هذا الموضوع فإنه نفيس، **ابن تيمية**، السابق، ص١٨٤ ـ ١٩٠؛ وإبراهيم خليل بركة، **ابن تيمية وجهوده في التفسير** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٤).

(٧٢) نشرته مكتبة وهبة بالقاهرة في خمسة أجزاء، بتحقيق السيد محمد رشيد رضا، ومراجعة محمد الأنوار أحمد البلتاجي، الطبعة الثانية ١٩٩٢.

(٧٣) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج ١٠ و١١.

(٧٤) ابن تيمية، **شرح كلمات الشيخ عبد القادر الكيلاني من فتوح الغيب**، تحقيق إياد عبد اللطيف إبراهيم (بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٨٧)، وله نص ناقص في **الفتاوى الكبرى**، ج ١٠، ص٢٦١.

إليه، والتصوف البدعي المملوء بالخرافات والجهالات وهو الذي يقف ضده ويحاربه بكل ما أوتي من علم وقوة عارضة وحجة دامغة. ويدل على أن التفرقة بين التصوف السنِّي والبدعي هو منهج ابن تيمية قوله في الشيخ عبد القادر الكيلاني: «والشيخ عبد القادر ونحوه، من أعظم مشايخ زمانهم، أمر بالتزام الشرع: الأمر والنهي، وتقديمه على الذوق والقدر ومن أعظم المشايخ أمرًا بترك الهوى والإرادة النفسية... فهو يأمر السالك ألا تكون له إرادة من جهة هواه أصلًا، بل يريد ما يريد الرب عزَّ وجَلَّ... وهذه طريقة شريفة صحيحة»[٧٥].

وعلى الرغم من الانتقادات الحادة التي ملئت بها كتب ابن تيمية لابن عربي وعقيدته في وحدة الوجود، فإنه يقول فيه: «لكن ابن عربي أقربهم إلى الإسلام، وأحسن كلامًا في مواضع كثيرة، فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر، فيقر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات، ولهذا كثير من العباد يأخذون من كلامه سلوكهم فينتفعون بذلك وإن كانوا لا يفقهون حقائقه، ومن فهمها منهم ووافقه فقد تبيّن قوله»[٧٦]. ويقول في موضع آخر إن مقولة ابن عربي صاحب فصوص الحكم «مع كونها كفرًا فهو أقربهم إلى الإسلام لما يوجد في كلامه من الكلام الجيد كثيرًا، ولأنه لا يثبت على الاتحاد ثبات غيره، بل هو كثير الاضطراب فيه، وإنما هو هائم مع خياله الواسع الذي يتخيل فيه الحق تارة والباطل أخرى، والله أعلم بما مات عليه»[٧٧].

إن ابن تيمية صال وجال في كل مجال من مجالات الدفاع عن الإسلام وتجديد علومه. وما مثله في العلماء إلا كمثل ما جاء في الحديث ثناءً على «رجل ارتبط فرسه بباب بيته كلما سمع هيعة طار إليها»[٧٨].

* * *

(٧٥) ابن تيمية: شرح كلمات الشيخ عبد القادر الكيلاني من فتوح الغيب، ص٣٢ ـ ٣٣، والفتاوى الكبرى، ج ١٠، ص٢٧٨، وفيه: «وهذه طريقة شرعية...».

(٧٦) ابن تيمية، مجموع الرسائل والمسائل (القاهرة: لجنة نشر التراث العربي، [د.ت.])، ص٢٢٤.

(٧٧) المصدر نفسه، ج ٤، ص١٧.

(٧٨) صحيح مسلم، رقم ١٨٨٩ عن أبي هريرة.

توفي ابن تيمية سنة ٧٢٨هـ أي في القرن الثامن الهجري. ولكن عمله وعلمه لم ينقطع أثرهما بوفاته، بل صدق فيه الحديث الصحيح: «إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»[٧٩]. وكان لابن تيمية من العلم النافع ما يكون لغيره من اجتماع الأسباب الثلاثة جميعًا، فبيننا وبينه سبعة قرون ونيِّف ولا يزال علمه نافعًا وعمله قدوة متبعة وتجديده في الفقه وغيره لم يزل جديدًا يستفاد منه في العلم والعمل جميعًا.

فرحمه الله من مجدد نفع الله بعلمه وعمله قرونا متوالية من المسلمين، مات فلم ينقطع عمله بل استمر حتى اليوم والله ـ تعالى ـ يضاعف له الثواب إلى يوم الدين.

* * *

الإمام محمد بن عبد الوهاب

مضت على وفاة ابن تيمية أكثر من أربعة قرون قبل أن يظهر للمدرسة السلفية مجدد آخر يعيد إليها بعض ما عرفت به على يد ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ يقول العلامة الثعالبي عن ابن تيمية: «**وأفكاره في فهم حقيقة الدين الإسلامي وتجريده عن زوائد الابتداع، وإخلاص الدعوة للتوحيد الحق، وترك المغالاة في تعظيم المخلوق كي لا يلحق بالخالق، هي الأصل في مذهب الوهابية، فتواليفه ومبادئه هي الأصول التي يرجعون إليها ومجمل مذهبهم توحيد خالص، والعمل بالكتاب، والسنة الصحيحة أو الحسنة، وترك تقاليد الأوهام، واستقلال الفكر في فهم الشريعة من كتاب وسنة وقياس واتباع السلف، ونبذ المحدثات. .**»[٨٠].

هذا المجدد للمدرسة السلفية هو الشيخ محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي التميمي الحنبلي النجدي. ولم يكن تجديده لفكرة المدرسة

---

(٧٩) رواه مسلم عن أبي هريرة، ١٦٣١؛ وهو في البخاري، الأدب المفرد ٣٨ وصححه للألباني ٢٩. ورواية البخاري: «إذا مات العبد. . .».

(٨٠) محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، تحقيق عبد العزيز القارئ (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ١٣٩٦ ـ ١٣٩٧هـ/١٩٧٦ ـ ١٩٧٧م)، ج ٢، ص٣٦٤، في ترجمة شيخ الإسلام أحمد بن تيمية.

السلفية إلا صدىً لعلم ابن تيمية، وعمله، كما يتبين للناظر في آثاره المطبوعة وتاريخه المدون.

يقول الشيخ عبد العزيز بن باز (ﷺ) عن أسباب ظهور الدعوة الوهابية: «إن حال أهل نجد قبل دعوة الشيخ، أي ابن عبد الوهاب، كانت لا يرضاها مؤمن، كان الشرك الأكبر قد انتشر في نجد حتى عبدت القباب والأشجار والأحجار والغيران (جمع غار)، وعُبِدَ من يدعي الولاية وهو من المعتوهين أو المجانين، واشتهر في نجد السحرة والكهنة وسؤالهم وتصديقهم، وليس هناك مُنكِرٌ إلا من شاء الله، وغلب على الناس الإقبال على الدنيا وشهواتها وقلَّ القائم لله والناصر لدين الله. وهكذا في الحرمين الشريفين (مكة والمدينة)، وفي اليمن اشتهر ذلك الشرك وبناء القباب على القبور ودعاء الأولياء والاستغاثة بهم... وكذلك مما عرف في نجد واشتهر دعاء الجن والاستغاثة بهم وذبح الذبائح لهم... فلما رأى الإمام ذلك شمَّر عن ساعد الجدِّ، وصبر على الدعوة، وعرف أنه لا بد من جهاد وصبر وتحمل للأذى...»[٨١].

«وكان العلماء بين أمرين: إما جاهل خرافي لا يعرف دين الله ولا يعرف توحيد الله، وإنما يعرف ما هو عليه وآباؤه وأجداده من الجهل والضلالة والشرك والبدع والخرافات... وإما معاندون ومكابرون ممن ينسبون إلى العلم، ردوا عليه، أي على ابن عبد الوهاب، عنادًا وحسدًا لئلا يقول العامة: ما بالكم لم تنكروا علينا إلا عندما ظهر ابن عبد الوهاب... فحسدوه وخجلوا من العامة وأظهروا العناد للحق إيثارًا للعاجل على الآجل واقتداءً باليهود في إيثارهم الدنيا على الآخرة»[٨٢].

---

(٨١) الشيخ عبد العزيز بن باز، محمد بن عبد الوهاب (دعوته وسيرته)، ط ٢ (الرياض: الدار السعودية، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م)، ص٢٣.

(٨٢) المصدر نفسه، ص٢٥. والمقصود بالحسد في كلام الشيخ ابن باز، وفي كلام عامة أهل العلم، ليس هو التأثير الذي يظن العوام أن عين الحاسد تصنعه في الشيء أو الشخص المحسود، بل هو نوع الغيرة التي يتمنى صاحبها أن يكون له مثل فضل الآخر أو فوقه، أو زوال النعمة عنه، أما الذي يظنه العامة فباطل مخالف لحقيقة الفهم الإسلامي للأسباب والمؤثرات ومسببها وواضع القوة الفاعلة أو المؤثرة فيها. ولست أرضى وصف العلامة الشيخ ابن باز لمخالفي الشيخ محمد بن عبد الوهاب بأنهم فعلوا ذلك إيثارًا للدنيا على الآخرة اقتداءً باليهود. والتماس العذر أولى بالعلماء من وصف علماء آخرين بمثل هذه الأوصاف. غفر الله للشيخ ابن باز سبق اللسان وغفر لنا معه ما كان منا من تفريط أو إفراط.

ويقول أخونا العلامة الدكتور عبد الله الصالح العثيمين عن المؤرخيْن النجدييْن المشهوريْن حسين بن غنام، وعثمان بن بشر إنهما يقدمان صورة قاتمة عن حالة نجد الدينية وقت ظهور دعوة محمد بن عبد الوهاب: فأهل نجد كانوا يأتون كل باب من أبواب الشرك، وقد فشا في المنطقة الشرك بنوعيه الأكبر والأصغر؛ وكثيرًا ما ينعتُ مؤيدو الدعوة الوهابية المرحلة السابقة عليها بالجاهلية.

غير أن الدكتور العثيمين يرجح أن الذين وقعوا في هذه الأمور كانوا طائفة قليلة العدد من جهلة النجديين. لكن نجدًا، كما في تاريخ ابن بشر نفسه[٨٣]، كانت موطنًا لعلماء يتحلّى بعضهم بالورع والتقوى، وأكثر القضاة كانوا يتحلون بالنزاهة والعدالة، وكان المجتمع النجدي ينظر إليهم نظرة تقدير واحترام. أما البادية فلم يكن بينهم علماء أو قضاة شرعيون بل كانوا يتحاكمون في حل مشاكلهم إلى العرف أو التقاليد الخاصة بقبائلهم، بل إن ابن بشر يصور أغلبية حواضر نجد ـ على الأقل ـ متمسكة بأحكام الإسلام منفّذة لواجباته وسنته.

ثم يقارن الدكتور عبد الله العثيمين بين روايات المصادر التاريخية لينتهي إلى أن: «الحالة الدينية التي كانت سائدة في نجد آنذاك لم تكن بالصورة القاتمة التي أظهرتها بها المصادر المؤيدة لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وأنها كانت غير متفقة مع مبالغة من قال عن أهل المنطقة آنذاك بأنهم كانوا قد خلعوا ربقة الإسلام والدين، وبعيدة عن الادعاء القائل بأن كل أثر للإسلام كان قد اختفى من نجد، وإن قراءة القرآن والصلاة والزكاة والحج كلها أمور قد نسيت من قبل سكانها... لقد كان هناك جهلة يمارسون أعمالًا شركية، ولكن عدد هؤلاء كان قليلًا إذا قورن بمجموع السكان، وكان هناك كثير ممن لا يقومون بواجبات الإسلام نتيجة الجهل،

(٨٣) عثمان بن عبد الله بن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، حققه وعلّق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف آل الشيخ، إصدارات دارة الملك عبد العزيز؛ ٢٧، ط ٤ (الرياض: دار الملك عبد العزيز، ١٩٨٢)، ج ٢، السوابق، بدءًا من ص٣٠٣ حيث يذكر في سوابق عدد من السنين علماء نجديين كبارًا لهم مؤلفات مهمة غالبها في شرح كتب الفقه الحنبلي أو تلخيصها؛ انظر: حسن بن فرحان المالكي، داعية وليس نبيًا: قراءة نقدية لمذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التكفير (عمّان: دار الرازي، ٢٠٠٤)، ص١٤٦ ـ ١٤٩.

خاصة بين البادية. لكن كان هناك علماء. وكان هناك ملتزمون بأحكام الشرع والدين».

«وبالجملة كانت نجد في حاجة إلى دعوة إصلاحية تجديدية تذكر الناس بما تركوا من أمر دينهم، وتعلمهم ما جهلوه منه، وتعيدهم إلى جادة الاستقامة في الشعائر والأحكام معًا»[٨٤].

ومع ما ذكرناه، من تلك الحال، ومع وجود عوامل أخرى مثل أن:

• الصوفية فيها لم يكن لهم نفوذ مذكور؛

• المذهب الحنبلي كان هو السائد بين أهلها وهو أكثر المذاهب وضوحًا في مسألة صحة العقيدة وصفائها، وأشد المذاهب محاربة للبدع صغيرها وكبيرها؛

• أكثر أهل البادية في نجد لم تكن لديهم معرفة عميقة، ولا آراء يعتنقونها بقوة حول الإسلام نفسه، كانوا مسلمين فحسب؛

• وكانت المنطقة مفتتة بين إمارات صغيرة لا تربطها أية وحدة سياسية؛

ولبعد نجد عن أية سلطة سياسية قوية، مثل الدولة العثمانية التي كانت السلطة المركزية الكبرى في العالم الإسلامي، وإمارة مصر، بولاية محمد علي، وهي السلطة الإقليمية الأقوى التابعة للخلافة في المشرق العربي، تمكنت الحركة الفكرية الوهابية أن تحرز نجاحًا أوليًا دون أن تلفت إليها أنظار القوى الخارجية التي لا طاقة لها بها، وقد توّج هذا النجاح ـ لدعوة محمد بن عبد الوهاب ـ بإقامة الدولة السعودية الأولى.

* * *

ولد الشيخ محمد بن عبد الوهاب سنة ١١١٥هـ، وقيل سنة ١١١١هـ، في بلدة العيينة من بلاد اليمامة، وهي تقع شمالي غرب الرياض وتبعد عنها نحو ٧٠ كم.

---

(٨٤) صديقنا الدكتور عبد الله الصالح العثيمين، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ط ٢ (الرياض: دار العلوم، ١٩٩٢)، ص٢٠ ـ ٢٢ (بتصرف قليل واختصار).

وهو ينتمي أصلًا، إلى أسرة تدعى آل مشرَّف، وهي أسرة تميمية ـ فرع من آل وهبة ـ أحد بطون تميم. ولما أصبح الشيخ ما أصبح من مشيخة وإمامة ومكانة في الدعوة، غدت أسرته منتهى نسب أبنائها فقيل لهم «آل الشيخ» أي الشيخ محمد بن عبد الوهاب. ولا يزالون يقال لهم ذلك حتى الآن. وتُرِكت، في عامة الأحوال، النسبة إلى آل مشرَّف، وآل وهبة، بل وإلى تميم، واكتفي بالنسبة إلى آل الشيخ، وأصبح محل الفخر والاعتزاز الانتساب إليه هو.

وكان جده، سليمان بن علي بن أحمد بن راشد بن بريد بن مشرَّف[٨٥]، أشهر علماء القرن الحادي عشر الهجري في نجد. وكان هؤلاء العلماء يسافرون إلى العواصم المشهورة، مثل: القاهرة ودمشق وبغداد، ليدرسوا على علمائها ويأخذوا عنهم. ووجد هؤلاء المذهب الحنبلي سهلًا قريب المأخذ يعتمد اعتمادًا مباشرًا على ظاهر نصوص القرآن والسنة، فواءم الطبيعة البسيطة المباشرة الغالبة على أهل نجد آنئذٍ، والغالبة على من لم تغيرهم الدنيا، ويغوِهم الغنى، منهم حتى الآن(!)

وكان الفقه، بمعنى أحكام الحلال والحرام، هو الغالب على تعلُّم أهل نجد، إذ غاية التعليم كانت تولي القضاء في إمارة من الإمارات، وكانت النظرة السائدة أن الفقه كافٍ لمثل هذه الولاية دون حاجة إلى التوسع في العلوم العربية والدينية الأخرى.

وكان لتميم ـ قبيلة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ـ مكانة سياسية خاصة في نجد، ولا سيما في الحضر فقد كان منها أمراء العيينة وثرمداء وروضة سدير وبريدة وغيرها.

وكان جد محمد بن عبد الوهاب الشيخ سليمان بن علي قاضيًا في روضة سدير، التي يرجح أنه هو الذي انتقل إليها بعائلته من بلدتهم الأصلية «الأشيقر» التي كانت مركزًا علميًا في القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين. ولكن الشيخ سليمان اختلف مع بعض رؤساء روضة سدير، فانتقل منها إلى العيينة فتولى القضاء فيها، ثم تولاه من بعد ابنه

(٨٥) الجد التاسع لابن عبد الوهاب.

عبد الوهاب بن سليمان، والد الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ولكن مكانته العلمية لم تبلغ مكانة أبيه.

وقد سار محمد بن عبد الوهاب على سيرة أبيه، فحفظ القرآن الكريم وهو دون العاشرة من عمره، ودرس على أبيه الفقه الحنبلي، ويذكر مترجموه أنه كان شديد الرغبة في العلم حتى إنه لم يكن يمارس ما يمارسه أقرانه من لهو ولعب. وكان ذكيًا قوي الذاكرة شغوفًا بالتحصيل العلمي. وقد زوجه أبوه وهو في الثانية عشرة من عمره، أو حول هذه السن، وحج في الوقت الذي تزوج فيه، بعده مباشرة أو قبله مباشرة، حسب اختلاف المصادر[٨٦].

كما تذكر المصادر أسفاره، وهو في نحو العشرين من عمره، إلى البصرة والأحساء والمدينة المنورة، وتذكر أنه التقى بعلمائها وتلقى العلم على شيوخها دون أن تحدد هؤلاء العلماء أو تسمي أولئك الشيوخ. والمعلومات المتاحة عن شيوخ ابن عبد الوهاب قليلة جدًا. لكن الثابت أنه كان على صلة وثيقة في المدينة المنورة بالشيخين عبد الله بن إبراهيم بن سيف النجدي، الفقيه الحنبلي المحدث[٨٧]. ومحمد حياة بن إبراهيم السِّندي الحنفي، نزيل المدينة، المحدث الحُجة، الداعي إلى التجديد والاجتهاد[٨٨].

وتحكي بعض المصادر عنه أنه أخذ العلم عن الشيخ علي الداغستاني والشيخ إسماعيل العجلوني ومحمد العفالق وغيرهم[٨٩]، لكن الثابت أن

---

(٨٦) المصادر السابقة، وفي المتن جمع واختصار لأهم ما فيها عن هذه المرحلة من حياة الشيخ. ويقطع ما يُروى عن نشأته وعن علم أبيه وجده، وتوليهما القضاء بأن فيما وصفت به نجد من الجهل التام، والشرك الفاشي في الناس، والخرافة المتحكمة فيهم، مبالغة غير قليلة وإلا كيف تأتّى لابن عبد الوهاب أن ينشأ تلك النشأة الدينية الحنبلية الصالحة؟؟

(٨٧) ابن باز، محمد بن عبد الوهاب، ص٢٠؛ وأحمد عبد الغفور عطار، محمد بن عبد الوهاب (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧١)، ص٣٧، والعثيمين، المصدر السابق، ص٣٤، وهو يذكر أن والد الشيخ عبد الله بن سيف ترك بلده المجمعة إلى المدينة لأسباب دينية، وأنه أحال بيته إلى مسجد وأوقف عليه مبلغًا من المال للصرف على إمامه، ويصف أحمد عطار الشيخ عبد الله بن إبراهيم بن سيف بأنه «عالم المجمعة الكبير». ولم أقف للشيخ عبد الله على تاريخ وفاة.

(٨٨) توفي سنة ١١٦٣هـ وقيل ١١٦٥ وهو شيخ لعدد كبير من أعلام الإصلاحيين، ترجمته في: الزركلي، المصدر نفسه، ج ٦، ص١١١، والكتاني، الرسالة المستطرفة، المصدر السابق، ص١٨١.

(٨٩) عطار، محمد بن عبد الوهاب، ص٣٨.

اللذين أثّرا فيه أعظم تأثيرهما: الشيخ عبد الله بن إبراهيم ابن سيف الذي كان محبًا لابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، يروي كتبهما بالسند المتصل، وكان عدوًا للبدع والخرافات، وكان عالمًا بالفقه الحنبلي والحديث الشريف. والشيخ محمد حياة بن إبراهيم السِّندي[90] وهو حجة المدينة في الحديث في زمنه، وكان عدوًا للتعصب المذهبي معارضًا للتقليد آخذًا بسبيل الاجتهاد، وكان مشتركًا مع الشيخ عبد الله بن إبراهيم بن سيف في كراهيته للبدع والخرافات.

ولا ريب ـ عندي ـ أنه عن طريق هذين الشيخين تأصلت في نفس محمد بن عبد الوهاب رسالته، في محاربة البدع والخرافات والشركيات، التي نذر نفسه لها، وعن طريق عبد الله بن إبراهيم بن سيف ـ خاصةً ـ عرف الطريق إلى فقه ابن تيمية وعلمه ودعوته ومنهجه وما لقي في سبيل ذلك، فطابت نفسه بأن يفعل ـ من بعد ـ ما فعل، وأن يجابه العلماء، قبل العامة، بدعوته التجديدية.

يقول العلامة محمد بن الحسن الحجْوي الثعالبي الفاسي في جوهر الدعوة الوهابية: «**وهذا المذهب مؤسسه في الحقيقة ابن تيمية؛ ولكن حاز الشهرة محمد بن عبد الوهاب وإليه نُسِبوا حيث وفق لإظهاره بالفعل ونشره بالقوة وتمكن من إحلاله محلًا مقبولًا من قلوب النجديين الذين قاتلوا عليه، فأصبح ابن عبد الوهاب ذا شهرة طبقت العالم الإسلامي وغيره، معدودًا من الزعماء المؤسسين للمذاهب الكبرى**»[91].

ولم يكن ما دعا إليه محمد بن عبد الوهاب أمرًا جديدًا على أهل نجد، يقول الدكتور عبد الله العجلان (ﷺ) «إن كثيرًا من أهل نجد ظلوا على الحق منكرين لمظاهر الشرك، منهم العلماء من أمثال جد الشيخ وأبوه وأعمامه، والشيخ محمد بن عبد اللطيف الشافعي الأحسائي وغيرهم، والشيخ إنما نشأ في بيئة علم، وهو نبتة من غراسها، وما كان لها أن تثمر هذا المصلح لو كان الظلام فيها حالكًا، والجهل فيها عامًا، والانحراف شاملًا...».

ويعزو المؤرخ ابن بشر ما كان في حواضر نجد من البدع والشركيات

(٩٠) نسبة إلى السِند التي هي باكستان الآن.

(٩١) الثعالبي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ص٣٧٣.

إلى نزول أهل البادية بها في وقت الثمار، ونصحهم أهل الحواضر بالذبح بلا تسمية، أو وضع الذبيحة في مكان معين لشفاء مريض، وقد يشفيه الله فتكون فتنة للناس... «وطال بالناس الأمد فوقعوا في عظائم من هذا الباب»[٩٢].

ويقول ابن بشر أيضًا بعد ذكر دعوة ابن عبد الوهاب «واستحسن الناس ما يقول، لكن لم ينهوا عما فعل الجاهلون، ولم يزيلوا ما أحدث المبتدعون»[٩٣].

وبعد نُقول كثيرة يقول الدكتور عبد الله العجلان: «لا يصح أن توصف البلاد وأهلها بالكفر بصفة عامة، وإنما يصح أن يوصف بالكفر من ارتكب ما يوجب الكفر منهم، ثم إن ما كان واقعًا في بلاد نجد وما جاورها كان واقعًا في كثير من بلاد العالم الإسلامي... ولا يصح أن يوصف أهلها بالكفر بهذا الإطلاق»[٩٤].

محمد بن عبد الوهاب وعلماء عصره

كتب إلى محمد بن عبد الوهاب أحد مشايخه[٩٥] أن يكف لسانه عن المسلمين «فإن سمعت من شخص أنه يعتقد تأثير ذلك المستغاث به دون الله فعرِّفه الصواب، وأبِنْ له الأدلة على أنه لا تأثير لغير الله، فإن أبى فكفِّره حينئذٍ بخصوصه، ولا سبيل لك إلى تكفير السواد الأعظم من المسلمين، وأنت شاذ عن السواد الأعظم، فنسبة الكفر إلى من شذَّ عن السواد الأعظم أقرب، لأنه اتبع غير سبيل المؤمنين، ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]. وإنما يأكل الذئب من الغنم القاصية»[٩٦].

---

(٩٢) صديقنا الدكتور عبد الله العجلان، (رحمه الله) «حركة التجديد والإصلاح في نجد،» ورقة قدمت إلى: أعمال ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر(الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٥)، ص٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٩٣) المصدر نفسه، ص٢٧٤.

(٩٤) المصدر نفسه

(٩٥) الشيخ محمد بن سليمان الكردي، وهو مفتي الشافعية بالحجاز، ت١١٩٤هـ.

(٩٦) أحمد بن زيني دحلان، فتنة الوهابية (استانبول: مطبعة حسين حلمي، ١٩٧٨)، ص٥ و٨.

وكما عارضه علماء ناصره آخرون، وتردد بعضهم فعارضه في أول أمره ثم استجاب لدعوته من بعد، ووقع من غيرهم عكس ذلك، فوافقوه أولًا ثم عارضوه من بعد. ويرجع الدكتور عبد الله العثيمين هذه المواقف المتباينة إلى الاقتناع الشخصي، وانتقال دعوة الشيخ من مرحلة إلى أخرى[97].

فأما الاقتناع الشخصي فلا سبيل لأحد عليه. والناس تتغير قناعاتهم بين عشية وضحاها، بل إن في الحديث الصحيح: «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن، كقلب واحد، يصرِّفه حيث يشاء» وفي الرواية نفسها أن رسول الله (ﷺ) كان يقول: «اللهم مصرِّف القلوب، صرّف قلوبنا على طاعتك»[98].

وأما تغير المراحل التي مرت بها دعوة ابن عبد الوهاب وأثر ذلك في مواقف الناس منه ـ أعني العلماء ـ فقد عبّر عنه هو نفسه في رسالته إلى الشيخ محمد بن عيد أحد علماء ثرمداء بقوله: «إني عرفت بأربع مسائل:

١ ـ بيان التوحيد، مع أنه لم يطرق آذان أكثر الناس...

٢ ـ بيان الشرك ولو كان في كلام من ينتسب إلى العلم...

٣ ـ تكفير من بان له أن التوحيد هو دين الله ورسوله ثم أبغضه ونفّر الناس عنه... ومن عرف الشرك وأن رسول الله بعث بإنكاره... ثم مدحه وحسَّنه للناس...

٤ ـ الأمر بقتال هؤلاء خاصة حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله. فلما اشتهر عني هؤلاء الأربع صدقني من يدعي أنه من العلماء في جميع البلدان في التوحيد وفي نفي الشرك؛ وردّوا عليَّ في التكفير والقتال...»[99].

وكانت في ابن عبد الوهاب حدة في عرض دعوته، يقول في بعض

(٩٧) العثيمين، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ص٥٠.

(٩٨) رواه مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص، رقم ٢٦٥٤.

(٩٩) محمد بن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، [د. ت.])، ج ٥: مجموعة رسائل في التوحيد والإيمان ص٢٤ وما بعدها.

رسائله: «من زعم من علماء العارض[100] أنه قد عرف لا إله إلا الله، أو عرف معنى الإسلام قبل هذا الوقت ـ يعني وقت ظهور دعوته ـ أو زعم عن مشائخه أن أحدًا عرف ذلك فقد كذب وافترى»[101].

وفي إحدى رسائله إلى قاضي الدرعية، عبد الله بن عيسى، يقول: «أنتم ومشائخكم ومشائخهم لم يفهموا دين الإسلام، ولم يميزوا بين دين محمد (ﷺ) وبين دين عمرو بن لُحيّ»[102]. وينقل عنه ابن غنام في كتابه: **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام...** أنه كان يقول إن «مشائخه أنفسهم ما منهم رجل عرف ذلك»[103]. ويقول في رسالته إلى قاضي الدرعية عن نفسه إنه: «لو يكون [أي ابن عبد الوهاب] أحب إليكم من أموالكم وأولادكم لم يكن كثيرًا»[104] وذلك باعتباره هو الذي هداهم الله به لمعرفة معنى لا إله إلا الله.

وعندما اتهم محمد بن عبد الوهاب بأنه يحدث مذهبًا خامسًا يخالف به مذاهب الأئمة الأربعة المقلدة مذاهبهم ردّ على ذلك بقوله: «وأما ما ذكرتم من حقيقة الاجتهاد فنحن مقلدون للكتاب والسنة وصالح سلف الأمة، وما عليه الاعتماد من أقوال الأئمة الأربعة: أبي حنيفة النعمان بن ثابت، ومالك بن أنس، ومحمد بن إدريس الشافعي، وأحمد بن حنبل

---

(١٠٠) وهو أحد الأقاليم التاريخية في نجد (عارض اليمامة) وهو يمتد من القصيم شمالًا إلى وادي الدواسر جنوبًا وليس له حدود ثابتة لكن يشمل جميع قرى وادي حنيفة والقرى الواقعة حوله، وهو يبدأ من سدوس شمالًا فيمر بالعيينة والجبيلة والعمارية وعرقة والرياض ومشفوحة وينتهي بالحائر (حائر سبيع) في أقصى الجنوب.

(١٠١) نقلًا عن: العثيمين، الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ص٥٠.

(١٠٢) عمرو بن لُحيّ من خزاعة عاش في عصر قديم قبل الإسلام (قيل إنه توفي ٢٥٠م ـ المنجد) كان أول من أدخل الأصنام إلى الكعبة، قَدِمَ بِهُبَلَ من الشام من البلقاء فنصبه في الكعبة وأشار على الناس بتعظيمه وعبادته ثم أتي بنَسْر: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: ٢٣]. وكان يخبر العرب أن الرب يشتّي بالطائف عند اللات ويصيّف ببستان نخل عند العزّى وفي الصحيحين (البخاري ٣٥٢١، مسلم ٢٨٥٦) عن أبي هريرة قال رسول الله (ﷺ): «رأيت عمرو بن لحي... يجر قصبه في النار» وقصبه= أمعاؤه.

(١٠٣) العثيمين، المصدر السابق، نقلًا عن: حسين بن غنام، روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م)، ج ١، ص١٤٦ و١٥١، ورسالته إلى قاضي الدرعية في: ابن عبد الوهاب، مجموع الرسائل، السابق، ص٢٤٠.

(١٠٤) ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص٢٤١.

رحمهم الله تعالى»[١٠٥]. وكانت هذه الرسالة ردًا منه ومن عبد العزيز بن محمد بن سعود عما أرسله إليهما البكيلي يسألهما عن اعتقادهما وما يدعوان الناس إليه(!) ويعتبر صديقنا الدكتور عبد الله العجلان (ﷺ) أن هذه الرسالة من أجمع الرسائل التي كتبت عن دعوة ابن عبد الوهاب[١٠٦].

ومهما يكن من أمر الموافقين لابن عبد الوهاب والمخالفين له، فإن المسلم العاقل ينبغي له أن يعرف الرجال بالحق لا أن يعرف الحق بالرجال، ومعرفة الحق لا تتأتى إلا بالوقوف على الدليل. فما وافقه فهو الحق، وما خالفه فليس كذلك.

واختلاف الناس يُفصَلُ فيه بالرجوع إلى القرآن الكريم والسنة الصحيحة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]. والشافعي (ﷺ) يقول: «قلّ ما اختلفوا فيه (أي السلف) إلا وجدنا فيه عندنا دلالة من كتاب الله أو سنة رسوله، أو قياسًا عليهما، أو على واحد منهما»[١٠٧].

* * *

لم يكن سهلًا أن يقبل الناس دعوة رجل يقول لهم إن الشرك الأكبر قد فشا في بلادهم، وإن علماءهم وعامتهم لا يعرفون حقيقة التوحيد، وإنهم يعبدون الأحجار والأشجار والغيران (جمع غار) والجن والمجانين!![١٠٨]

ولذلك رد على ابن عبد الوهاب علماء كثيرون، وخالفوه فيما يقول، كان منهم أخوه الشيخ سليمان ابن عبد الوهاب، قاضي حريملا، وسمى كتابه **فصل الخطاب في الرد على محمد بن عبد الوهاب.**

---

(١٠٥) رسالته هو وعبد العزيز بن محمد بن سعود إلى أحمد بن محمد العديلي البكيلي صاحب اليمن، أي حاكمها، انظر: المصدر نفسه، ص٩٤.

(١٠٦) العجلان، السابق، ص٢٨٧.

(١٠٧) الإمام الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٤٠)، رقم ١٨٦٢، ص٥٦٢.

(١٠٨) انظر ما نقلناه عن: ابن باز، وابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج ١، ص٣٣ - ٣٤.

ومعظم آراء أخيه تدور حول عدم جواز تكفير المعيَّن، وحول الفرق بين آراء ابن عبد الوهاب وابن تيمية، في هذا الشأن. وطبع الكتاب بعنوان **الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية**[١٠٩]. **وكانت خشية محمد بن عبد الوهاب من هذا الكتاب كبيرة خوفًا من تأثيره في نفوس أتباعه، فأمر بقتل من حمل الرسالة من حريملا إلى العيينة، وكتب رسالة، في الرد على رسالة أخيه**، بعنوان مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد، وقد طبعت في القاهرة ١٣٧٣هـ ثم طبعت مرات عديدة في الرياض وغيرها[١١٠].

وقد أشكل على بعض العلماء أمر الشيخ محمد بن عبد الوهاب بقتل الشخص واسمه سليمان بن خويطر الذي حمل رسالة أخيه الشيخ سليمان بن عبد الوهاب التي وجهها إلى أحد أعيان أهل العيينة وهو حسن بن عيدان[١١١].

وكان وجه الإشكال هو ما ثبت عن النبي من أن «الرسل لا تقتل»[١١٢]، وسألوا: هل أمر ابن عبد الوهاب بقتله لثبوت كفره بسبب آخر؟

---

(١٠٩) سليمان بن عبد الوهاب النجدي، **الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية**، طبع مرات، آخرها فيما أعلم بتحقيق وتعليق عبد المحسن الشَّراوي (بيروت: دار ذو الفقار، ١٩٩٨)، وقد كتب محققه مقدمة طويلة عن الدعوة الوهابية، وأفكار مؤسسها ملأها بانتقاده وانتقاد آرائه وتصرفاته.

(١١٠) العثيمين، السابق، ص٦٩ وهو ينقل عن: ابن غنام، **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام**، ج ٢، ص١٩ ـ ٤٤.

(١١١) اسمه بالكامل هو: حسن بن عبد الله بن عيدان المشرفي الوهيبي التميمي، من آل مشرف الذين هم فرع من آل وهبة الذين ينتمي إليهم محمد بن عبد الوهاب [موقع <http://alyahya.org>]. وحسن بن عيدان الذي وجه إليه سليمان بن عبد الوهاب رسالته كان من مؤيدي دعوة ابن عبد الوهاب، ويبدو أنه كان يسأل سليمان عن رأيه فيها ليثبت عليه عداوته لها. وقد كوفيء ابن عيدان بتعيينه قاضيًا في حريملا بدلًا من سليمان بن عبد الوهاب، وذلك عقب استيلاء الوهابيين على حريملا. وقد وقف ابن عيدان بقوة ضد المحاولة الانقلابية التي قام بها مبارك بن عدوان سنة ١١٧١ في حريملا. [موقع الوقت <http://alwaqt.com>] وابن عيدان معدود في تلامذة ابن عبد الوهاب [موقع <http://alboraqt.com>] وقد كان قبل ولايته قضاء حريملا قاضيًا في أشيقر وإمامًا لمسجدها [موقع <http://ahlalhdeth.com>] وتوفي في حريملا سنة ١٢٠٢ وهو قاضيها آنئذ. وأشيقر من بلدان منطقة الوشم واسمها تصغير أشقر (اللون المعروف) وهي شمال غربي الرياض بنحو ٢١٠ كم وهي على بعد نحو ٢ كم جنوب شقرا وتابعة لها إداريًا.

(١١٢) جزء من حديث صحيح، رواه أحمد في المسند، وغيره، وهو عند أحمد عن عبد الله بن مسعود رقم ٣٦٤٢ وفي مواضع أخرى وعن نعيم بن مسعود الأشجعي رقم ١٥٩٨٩، وراجع تعليقات الشيخ شعيب في الموضعين.

وقد بحثت الأمر فلم أجد إشارة إلى سبب قتله إلا حمله هذه الرسالة. وقد أخبرني الدكتور عبد الله العثيمين أن حامل الرسالة من حريملا إلى العيينة، سليمان بن خويطر، اتهم بترويجها. وقد ذكر ذلك في كتابه عن الشيخ محمد بن عبد الوهاب نقلًا عن حسين بن غنام في **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام**(١١٣). وكلا الرجلين لا يتهم في شأن الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ولا يجوز في حق أي منهما احتمال الافتراء عليه. وتبقى هذه الواقعة، بعد ذلك، شأن كل الوقائع التاريخية، محلًا لمزيد تقصٍ وبحث ودراسة لأسبابها وملابساتها، وهذا كله قد يؤدي بالباحث إلى زيادة اليقين بصحة المشهور المتداول، أو إلى الشك فيه، أو إلى ثبوت بطلانه. وكل ذلك لا يؤثر في الصورة العامة المجملة التي تحاول هذه الدراسة استخلاصها للمدرسة الوهابية، باعتبارها الإحياء الثالث للفكرة السلفية.

وقد التمس الدكتور العثيمين سبب غضب ابن عبد الوهاب على الرسالة وحاملها فقال: «ومن الواضح أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب كان يخشى تأثير هذا الكتاب في نفوس الآخرين ولذلك أمر بقتل من أحضره من حريملا...»(١١٤).

وأظن أن هذه الخشية لها أسباب عديدة:

أولها: أن الرسالة من أخيه الشقيق، وفي هذا ما فيه من أن أقرب الناس إليه، وهو قاضٍ عالم من نسل قضاة علماء، لا يصدِّق دعوته ولا يقبلها ويراها مخالفة للمنهج الإسلامي السويّ.

ثانيها: أنها كتبت بعد أن بدأت دعوته تجد أنصارًا لها في عددٍ من قرى نجد ومدنها، فقد كتبت، كما قال أخوه في أواخرها، بعد نحو ثماني سنين (أي نحو سنة ١١٦٦هـ أو ١١٦٧هـ) من ظهور دعوة ابن عبد الوهاب(١١٥). ومعنى انتشار هذه الرسالة، وانتقالها من بلدة إلى أخرى، أن ينفضَّ عنه

---

(١١٣) العثيمين، المصدر السابق، ص٦٩، نقلًا عن: ابن غنام، السابق، ج ٢، ص١٩ - ٤٤.

(١١٤) العثيمين، المصدر نفسه، ص٦٩.

(١١٥) سليمان بن عبد الوهاب النجدي، **الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية**، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه إبراهيم محمد البطاوي (القاهرة: دار الإنسان، ١٩٨٧)، ص١٣١.

بعضُ من تبعوه، وأن يتوقف عن قبول دعوته الذين لا يزالون مترددين في قبولها.

ثالثًا: أن المساندة التي كان محمد بن عبد الوهاب يطمح إلى الحصول عليها من بعض حكام مدن نجد الأقوياء، مثل حكام الدرعية والعيينة، قد يستحيل عليه نوالها إذا صَنَعَت رسالة أخيه الشيخ سليمان بن عبد الوهاب صنيعها في عقول هؤلاء وقلوبهم.

رابعًا: الحجة القوية التي ساقها الشيخ سليمان في رسالته كانت تستمد خطورتها على دعوة الشيخ محمد من ركون الشيخ سليمان من أول الرسالة إلى آخرها إلى أقوال الشيخين ابن تيمية وابن قيم الجوزية، وهما سلف ابن عبد الوهاب، وإلى فتاواهما ومؤلفاتهما يسند آراءه ودعوته.

فالشيخ سليمان ينتقد منهج محمد بن عبد الوهاب في تكفير من نذر لغير الله بنقل كلامهما مقدمًا له بأنهما: «من أعظم من شدَّد فيه وسمّاه شركًا»، ثم ينقل عن ابن تيمية أنه جعل: «النذر للقبور ولأهل القبور كالنذر لإبراهيم (ﷺ)، أو الشيخ فلان، نذر معصية لا يجوز الوفاء به، وإن تصدق بما نذر من ذلك على من يستحقه من الفقراء أو الصالحين كان خيرًا له عند الله وأنفع». ثم يقول الشيخ سليمان: «فلو كان الناذر كافرًا عنده لم يأمره بالصدقة». وفعل الشيخ سليمان الشيء نفسه في نقد كلام أخيه في مرتكبي المعاصي، فقد استند إلى كلام ابن تيمية وابن قيم الجوزية وأنهما ـ بل والإمام أحمد بن حنبل نفسه ـ لم يكفروا أصحاب المعاصي، الذين كفَّرهم ابن عبد الوهاب وقاتلهم، وضرب الشيخ سليمان أمثلة لذلك بمن يمارسون الذبح لغير الله وسؤال غير الله والتبرك والتمسح بالقبور. بل ذكر، وهو محق، أن الخوارج لم يكفرهم ابن تيمية، ولا أئمة عصورهم، وهم عليّ (ﷺ) ومن معه من الصحابة.

لذلك قال الشيخ سليمان[١١٦] إن طريقة أخيه هي طريقة القوم ـ يقصد الخوارج ـ لا طريقة عليٍّ ومن معه.

وإذا كان العلماء في بعض العصور أفتوا بقتل بعض أئمتهم، كجهم بن

(١١٦) المصدر نفسه، ص٤٥.

صفوان والجعد بن درهم، فقد كان ذلك لضررهم لا لكفرهم، وبعد أن قتلوهم غسلوهم وصلوا عليهم ودفنوهم مع المسلمين، بل قال الشيخ سليمان بن عبد الوهاب إن شيخ الإسلام ابن تيمية ذكر صنيع الأئمة في الفرق المبتدعة التي ظهرت في أزمانهم ثم قال: «ولم يُجْروا عليهم أحكام الردة» «كما أجريتم (والكلام هنا من سليمان لأخيه) أحكام أهل الردة على من لم يقل أو يفعل عشر معشار ما قالوا أو فعلوا، بل والله كفّرتم من قال الحق الصرف حيث خالف أهواءكم»(١١٧).

كان كتاب سليمان في سنة ١١٦٦ أو ١١٦٧هـ وفيها كتب ابن عبد الوهاب كتابه مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد ردًا عليه. فوصفه بالزائغ، وبأنه من الطواغيت ومن أعداء الدين وبالملحد، ووصفه ومن معه بالعناد والإلحاد، ووصف أهل حريملا بمسبة الدين، ومدْح الشرك، ودفاعهم عنه بالمال واليد واللسان، وبأنهم من الملحدين الظالمين الجاهلين. وأخذًا من هذا كله قال ابن غنام في الروضة عن كتابه هذا إنه: «الرسالة التي كتبها عندما ارتد أهل حريملا»(١١٨).

من أجل ذلك كله كان موقف ابن عبد الوهاب من رسالة أخيه الشيخ سليمان موقفا مختلفًا تمامًا عن موقفه من مخالفيه الآخرين. وليس من عمل هذه الدراسة أن تفصل بين أصحاب المدارس الفكرية، وأتباعها، وبين خصومهم؛ إنما همها الأساسي أن تعرف أثرهم في حياتنا الثقافية والفكرية والدينية والسياسية.

* * *

والمتأمل في هذا كله، يرى أن ابن عبد الوهاب كان في زمنه أحد شيوخ نجد، رأى آراء في العقيدة والعبادة وافقه عليها أقوام وأنكرها عليه آخرون. واختلف علماء سائر البلدان الإسلامية بين مؤيد له مادح، ومعارض قادح.

---

(١١٧) المصدر نفسه، ص٥٧. ويلاحظ أن جهم بن صفوان والجعد بن درهم لم يكونا من الخوارج بالمفهوم المصطلح عليه لهؤلاء، وقد سبق ذكرهما وذكر آرائهما.

(١١٨) ابن غنام، السابق، ج ١، ص٤٩.

وبدت في كتاب مفيد المستفيد الحدة التي وصف بها ابن عبد الوهاب نفسه في رسالته إلى عبد الله بن عيسى وابنه عبد الوهاب[119].

وللدكتور العثيمين تحليل جيد جريء لرسائل الشيخ محمد، نفى فيه، بدراسة النصوص، أن تكون بعض الرسائل له، وبيَّن أنها لابنه؛ مثل رسالته إلى عالم المدينة، ورسالته إلى عبد الله الصنعاني، وإلى أهل المغرب، ورسالته الجوابية عن كتاب لم يذكر اسم صاحبه(!)

وهكذا تحتاج الرسائل المنسوبة إلى ابن عبد الوهاب، ولا سيما المجهل فيها اسم من أرسلت إليه، إلى مزيد تحقيق وتدقيق.

ومن خلال هذا التحليل يلفت النظر إلى النص الذي في رسالته إلى عبد الله بن عيسى وابنه الذي يقول فيه: «وأخاف أن يطول الكلام فيجري فيه شيء يزَعِّلكم وأنا فيَّ بعض الحدة...»[120].

وقد ذكر الدكتور العثيمين خلاصة هذا النص، وأن أهم ما فيه هو محاولة الشيخ ابن عبد الوهاب الاستدلال على صحة منهجه بكلام مما كتبه ابن تيمية وابن قيم الجوزية، في مسألة المسلم إذا أشرك بعد بلوغ الحجة، وتأكيده أنه: «لو غلط ابن تيمية أو من هو أجل منه... فإننا نؤمن بما جاءنا عن الله وعن رسوله من تكفيره ولو غلط من غلط» ولكن ابن عبد الوهاب يؤكد أنه لا ابن تيمية ولا غيره من العلماء خالف رأيه في هذه القضية[121].

ثم يحدد الشيخ ابن عبد الوهاب موقفه من مخالفيه فيقول: «من الواجب عداوةُ أعداء الله من الكفار والمرتدين والمنافقين (ويبدو أنه يعني بهولاء، أو ببعضهم على الأقل، خصومه الذين من بينهم أخوه سليمان) ويؤكد وجوب عدم مجالسة أهل البدع؛ ويختم الكتاب بجواب عن سؤال، وجِّه لابن تيمية، جاء فيه أن من استحل أكل الحشيشة فهو كافر؛ ويقول بأن

---

(119) انظر مجموعة الرسائل الشخصية، في: ابن عبد الوهاب، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، ص314 ـ 315؛ وعبد الله بن الصالح العثيمين، الرسائل الشخصية للشيخ محمد بن عبد الوهاب (الرياض: عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود، [د. ت.])، ص41.

(120) مجموعة الرسائل الشخصية، في: ابن عبد الوهاب، المصدر نفسه، ص315.

(121) العثيمين، السابق، ص87 ـ 89، نقلًا عن: محمد بن عبد الوهاب، مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد، ص44 ـ 46.

ما كان ينادي بإخراج فاعله من الإسلام لا تساوي الحشيشة جزءًا من ألف جزءٍ منه»[١٢٢].

ومن العجيب أنه بعد هذه الخصومة الفكرية العنيفة، التي تصل إلى التكفير من جانب الشيخ لأخيه سليمان، يعود سليمان إلى صحبة الشيخ ابن عبد الوهاب، ويغض كلاهما الطرف عما كان وكأنه لم يكن(!)

ولدينا في سبب ذلك روايتان:

الرواية الأولى، توردها بعض المصادر الحديثة، تقول: إن الشيخ محمد «ظل يتودد لأخيه بألين الأقوال وأجمل الأفعال، وينصح له بألا يقطع صلة الرحم، ويراسله في كل فرصة تسنح... لكن سليمان أوجف في غوايته يكيد لأخيه، ويلفق عليه الأكاذيب، ويخترع عليه الأباطيل، وأخيرًا هداه الله وأنار بصيرته، فعاد إلى الطريق المستقيم معتذرًا إلى الشيخ عما بدر منه...»[١٢٣].

وثانية الروايتين، حاصلها أن الشيخ سليمان بن عبد الوهاب أعلن ولاءه لدولة الدرعية مع زعيم الدِّلَم[١٢٤]، زيد بن زامل، بعد هزيمة الأخير، وحليفه زعيم نجران حسن بن هبة الله الكرمي، سنة ١١٨٩ أمام قوات الدرعية. فأعلن المهزومون وأهل الزلفي وأهل مُنيخ[١٢٥]، وكان معهم

---

(١٢٢) العثيمين، المصدر نفسه، ص٨٧ ـ ٨٩، نقلًا عن: ابن عبد الوهاب، مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد، ص٤٤ ـ ٤٦. والصحيح أن كلام ابن تيمية في المستحل للمحرَّم وليس فيمن يفعله مخطئًا أو متأولًا أو جاهلًا، دون أن يريد بفعله الشرك أو محادّة الله سبحانه أو رسوله (ﷺ). وهذا فارق بيِّنٌ بين كلام ابن تيمية وكلام ابن عبد الوهاب.

(١٢٣) عطار، محمد بن عبد الوهاب، ص٦٧.

(١٢٤) بلدة بمنطقة الخرج جنوب الرياض.

(١٢٥) حدثني بما يأتي هاتفيًا، أخو العمر، محمد بن أحمد الرشيد (رحمه الله)، قال: إن مُنيخ جبل تحيط به بيوت المجمعة، على قمته قلعة قديمة مستطيلة قد يكون عمرها نحو ٦٠٠ سنة (أي من عمر المجمعة نفسها). كان أهل المجمعة يراقبون من هذه القلعة العدو الذي يغزو بلدهم، فلما استتب الأمن بعد عبد العزيز آل سعود، أصبحوا يراقبون منها سيل الأودية الثلاثة (وادي المِشْقَر/ وادي المِعيذِر/ وادي الكلب ولما تطوروا سموه الكلبي!) فكانوا إذا جاء المطر ينظرون إلى وجهة السيل ويصيحون (يا الله لك الحمد سال المشقر والمعيذر/ سالت الأودية حسب الحال). فيقولوا (الحمد لله صرنا نرقب منه الخير يعني المطر بدلًا من العدو) وكان من أقوالهم حينئذ: عبد العزيز ساوى بين الذيب والنعجة!! وقد توفي أخي الدكتور محمد الرشيد في منزله بالرياض مساء يوم السبت ٢٠ من المحرم ١٤٣٥هـ الموافق ٢٣ تشرين الثاني/ نوفمبر٢٠١٣، وهو من مواليد المجمعة سنة ١٣٦٣هـ. =

سليمان بن عبد الوهاب، ولاءهم للدولة الناهضة، دولة الدرعية[١٢٦].

والرواية الثانية، عندي، أوثق:

أولًا، لاستنادها إلى مصادر تاريخية قريبة من زمن الأحداث وموالية موالاة تامة للشيخ ابن عبد الوهاب والدولة السعودية، في أطوارها كلها، فيبعد جدًا أن تفوتها الوقائع التي تزعمها الرواية الأولى، فضلًا عن أن تخفيها مع ما فيها من مديح وإطراء للشيخ محمد بن عبد الوهاب.

وثانيًا، لأن صاحب الرواية الأولى ليس من أهل التخصص في التاريخ، ولا هو من أهل نجد الذين توارثوا العلم بحقائق المدرسة الوهابية وتناقلوه جيلًا بعد جيل. وهو لم يورد لروايته أي مصدر تاريخي يعتمد عليه، ولا أورد رسالة واحدة مما زعم أن الشيخ أرسله إلى أخيه.

وثالثًا، لأن الذي يتوقع من مثل الشيخ سليمان، في قوة حجته واعتقاده صحة ما قاله، ألا يرجع عنه إلا مضطرًا، وهذا ما كان بعد هزيمة الذين تحالفوا ضد الدولة السعودية سنة ١١٨٩هـ؛ وهو موقف يخالف موقفه، وموقف غيره، عندما هزم السعوديون «هزيمة عظيمة»[١٢٧] أمام جيش قاده زعيم نجران حسن بن هبة الله الكرمي سنة ١١٧٨هـ.

وهكذا، الأيام دول، ومع تبدل المواقف، هزيمةً ونصرًا، تتغير آراء الرجال ومواقفهم، فيصبح الموالي معاديًا والعدو مواليًا، وهي سنةٌ إلهيةٍ لا تتبدل.

* * *

من الدعوة إلى الدولة

كان ابن عبد الوهاب، إذًا، كسائر أهل العلم يؤخذ من قوله ويترك ويرُدُّ ويُرَدُّ عليه. وكان هدفه الأول هو الدعوة إلى تصحيح العقيدة، وإلى إقامة

= وقد استمرت أخوتنا منذ عودته من بعثته للدكتوراه سنة ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٤م إلى وفاته، أي نحوًا من اثنتين وأربعين سنة، لم أرَ فيها منه، أو أسمع، إلا خيرًا، مع الجود الحاتمي، وحسن الضيافة، وصدق العاطفة والعفاف والأمانة والنخوة.

(١٢٦) العثيمين، السابق، ص٧٢.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص٧١.

شرائع الإسلام وشعائره على نحو ما كان الحال في زمن النبي (ﷺ) وأصحابه، ولذلك كان يكثر من الاستدلال، والاستشهاد، بآيات القرآن الكريم التي تخاطب النبي (ﷺ): ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ﴾ [هود: ١١٢]، و: ﴿فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الحجر: ٩٤]، و: ﴿وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢] وكأنه كان يستحضر حال الرسول (ﷺ) في دعوته إلى الإسلام ويقول، بلسان حاله، إنه يتأسّى به ويحاول أن يصبر كصبره (ﷺ).

فلما نجحت دعوته في إقامة الدولة السعودية الأولى، فالثانية فالثالثة (الحالية) غلا فيه محبّوه غلوًا ما أظنه كان يرضاه. فهو عند الذين لم يدركوه، وإنما نشّؤوا على أساس دعوته، هو عندهم:

١ ـ الذي دعا إلى عبادة الله وحده... فأعاد نشأة الإسلام كما كانت[(١٢٨)].

٢ ـ والدعاء له بأن يقدس الله روحه وينوّر ضريحه لا يحصى كثرة في كتب أتباعه المتأخرين[(١٢٩)].

٣ ـ وهو: رجل عظيم، ومصلح كبير، وداعية غيور... الشيخ الإمام المجدد للإسلام في الجزيرة العربية في القرن الثاني عشر من الهجرة النبوية[(١٣٠)].

٤ ـ وهو شيخ الدعوة الإسلامية[(١٣١)].

٥ ـ وهو إمام الدعوة في كلام كبار علماء نجد المعاصرين، كما سمعناه من غير واحد منهم مرات لا تحصى.

---

(١٢٨) عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الدرر السنية في الأجوبة النجدية، ط ٧ (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ٢٠٠٤)، ج ١، ص١٨.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص٣٥ و٨٣، ومجموعة الرسائل الشخصية، السابق، ص٥٢، وهذا على سبيل التمثيل.

(١٣٠) ابن باز، السابق، ص١٧.

(١٣١) هكذا كتب على غلاف كتابه: محمد بن عبد الوهاب، عقيدة الفرقة الناجية (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٧هـ/١٩٧٦م).

٦ ـ وهو الإمام المجدّد وشيخ الإسلام... قدس الله روحه(١٣٢).

٧ ـ وهو زعيم ومصلح ديني ومجدد وصاحب دعوة، ولم يظهر مثله في القرون الأخيرة، وكل الدعاة والمصلحين الدينيين الذين سبقوه، أو جاؤوا بعده، لم يكن لهم أثر في مجتمعاتهم، ولم تتجاوز آثارهم محيط الفكر المحدود إلا بضع حركات كالسنوسية والمهدية [و] لم يكتب لها ما كتب للوهابية من ذيوع وانتشار في العالم الإسلامي ولو كان غيره في مكانه لانتهى واختنق صوته وماتت دعوته(١٣٣).

وهذا الغلو أمر معتاد في أصحاب الدعوات ممن يتبعونها بعدهم، فالأولون هم المؤسسون الذين لا تشغلهم، عادة، حظوظ أنفسهم؛ والآخرون هم الأتباع الذين يُقَلِّدون فَيُفخِّمون من قلدوهم وينزلونهم منازل لو زُعمتْ لهم في حياتهم ما قبلوها، لأن أكثرهم يجدون من أنفسهم العجز عن الإتيان بمثل ما صنعه الأئمة المقلَّدون، فلا يملكون التخلص من أسْرِ الإعجاب المغالى فيه بهؤلاء الروّاد الأئمة فيمجدونهم، بما هو غلوٌّ غير مقبول، لفرط محبتهم إياهم، وتقديرهم لنجاحهم في مسعاهم(١٣٤).

* * *

أنفق ابن عبد الوهاب وقته وجهده وماله ونفسه في سبيل الدعوة إلى الله، وتصحيح العقيدة، وحراسة الدين، وإقامة شعائره وشرائعه، بواسطة قوة سياسية مؤمنة بهذا الدين، تمنع الدعاة إليه وتحميهم، وتقاتل مخالفيهم في سبيل إنجاح دعوتهم ونشرها.

فهل كانت دعوة ابن عبد الوهاب مجرد حركة سياسية؟ أو كانت الخصومة لها خصومة سياسية فحسب؟

إن الناظر في سيرة ابن عبد الوهاب ودعوته يجده من بدئها، نحو سنة ١١٤٣هـ، قد عرضها على حاكم العيينة عثمان ابن معمّر، الذي تزوج

(١٣٢) مقدمة مسائل ابن تيمية، ملحق مصنفات الشيخ ابن عبد الوهاب، ص٩.

(١٣٣) عطار، محمد بن عبد الوهاب، ص٨ ـ ٩.

(١٣٤) هذا المعنى أفادني به أستاذي حسن العشماوي (رحمه الله)، وقد أشار إليه بإيجاز في كتابه: الفرد العربي ومشكلة الحكم، ص٩٩، وقد سمعته منه في مناقشات كثيرة معه.

محمد بن عبد الوهاب شقيقته، وقال له: «إني لآمل أن يهبك الله نجدًا وعربانها»[١٣٥].

ويقول عبد الله العثيمين إنه شرح له ما يمكن أن ينتج عن اتباع دعوته من «مصالح دينية ودنيوية»[١٣٦].

فلما ضعف عثمان بن معمّر عن تحمل أعمال الشيخ التي أغضبت العلماء وبعض الأمراء، مثل سليمان بن محمد رئيس بني خالد وحاكم الأحساء، خرج ابن عبد الوهاب إلى الدرعية، وهناك تحالف مع محمد بن سعود أمير الدرعية (١١٥٧هـ). وبذلك بدأ ما يسمى بالجهاد (القتال) الذي مكن ابن عبد الوهاب وابن سعود، ثم أولادهما وأحفادهما، من إقامة الدول السعودية الثلاث المتوالية.

وكان دور ابن عبد الوهاب في الدولة الأولى دورًا أساسيًا بغير شك فقد «كانت الأخماس (خمس الغنائم) والزكاة وما يجيء إلى الدرعية، من دقيق الأشياء وجليلها، كلها تدفع إليه يضعها حيث يشاء، ولا يأخذ عبد العزيز (بن محمد بن سعود) ولا غيره من ذلك شيئًا إلا عن أمره. فبيده الحل والعقد والأخذ والعطاء، والتقديم والتأخير، ولا يركب جيش ولا يصدر رأي من محمد وعبد العزيز، إلا عن قوله ورأيه».

و«كان (رحمه الله) هو الذي يجهز الجيوش، ويبعث السرايا، ويكاتب أهل البلدان ويكاتبونه، والوفود إليه والضيوف عنده، والداخل والخارج من عنده»[١٣٧].

و«الشيخ (رحمه الله) هو رأس ذلك النظام والمُحْكِمُ للعقد والإبرام».

و«العلاقة بين الشيخ والسعوديين كانت فريدة من نوعها. ولا شك أن مكانته وخبرته فرضتا وجودهما بشكل قوي جدًا على الأمور السياسية

---

(١٣٥) عبد الله فيلبي، تاريخ نجد، تحقيق عمر الديراوي (بيروت: المكتبة الأهلية، [د. ت.])، ص٣٦.

(١٣٦) العثيمين، السابق، ص٧٧ وما يليها، وابن بشر، عنوان المجد في تاريخ نجد، ج ١، ص٢٧ و٨٤.

(١٣٧) المصدران السابقان.

والعسكرية، خاصة في المرحلة الأولى من التوسع. لكن بعد تقدم سنه نسبيًا واتساع الدولة زمن عبد العزيز بن محمد زاد دور الأمير السعودي في هاتين الناحيتين[١٣٨]).

وكان دوره المالي كبيرًا جدًا فإليه: «يجيء بيت المال من جميع بلدان المسلمين ويفرقه عليهم أجمعين»[١٣٩].

وقد بقيت المشاركة بين آل سعود وآل الشيخ (آل محمد بن عبد الوهاب) قائمة في شؤون الدولة إلى وقت قريب، ولعله منذ عهد الملك الشهيد فيصل بن عبد العزيز (رحمه الله) بدأ تغيّر الحال بأن أصبح آل الشيخ أسرة مهمة لها مكانتها الدينية الكبيرة، وتنال نصيبًا من الحكم بإرادة الملك ورضائه لا بنفوذها السياسي ولا الديني. وهذا هو الوضع القائم حتى الآن[١٤٠].

وأجاب عن التساؤل عن العلاقة بين الدعوة الوهابية والسياسة، علّامة المغرب الشيخ محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي، في أثناء ترجمته للشيخ محمد بن عبد الوهاب، فقال: إن الأمير محمد «**بن سعود توصل بنشر هذا المذهب لأمنيته وهي الاستقلال والتملص من سيادة الأتراك.** والنفس العربية ذات شمم، فقد بدأ أولًا بنشر المذهب، فجرَّ وراءه قبائل نجد وكثيرًا من سيوف العرب، إذ العرب لا تقوم لهم دولة إلا على دعوى دينية...» ثم ذكر تأليب الدولة العثمانية علماءها، وعلماء الشام ومصر والعراق وتونس وغيرها، عليه، وأنهم ردوا عليه بكثير من المؤلفات... قال: «**ثم حصحص الحق، وتبيّن أن المسألة سياسية لا دينية، فإن أهل الدين في الحقيقة متفقون، وإنما السياسة نشرت جلبابها، وأرسلت ضبابها، وساعدت الأقلام بفصاحتها، فكانت هي الغاز الخانق، فتجسمت المسألة وهي غير جسيمة، ولعبت السياسة دورها على مسرح أفكارٍ ذهب رشدها، فسالت الدماء باسم الدين على غير خلاف ديني، وإنما هو سياسي...** وعاد اليوم[١٤١] لهم ظهور

---

(١٣٨) العثيمين، المصدر السابق، ص٧٨، وهو يشير إلى: ابن غنام، روضة الأفكار، ج ٢، ص٧٤.

(١٣٩) ابن غنام، المصدر نفسه، ج ٢، ص١٥٥.

(١٤٠) أعني عام ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

(١٤١) المقصود وقت كتابته هذا الجزء من كتابه، والكتاب منشور سنة ١٣٤٥هـ في =

وانتشار، ووقع التفاهم بين علماء الإسلام وزالت غشاوة كل الأوهام، وعلم كل فريق ما هو حق، وما حاد فيه عن الطريق، وكادت أن لا تبقى نفرة بين علماء نجد وبقية علماء الآفاق»[١٤٢].

* * *

لقد نشأت الدعوة الوهابية ـ كما تقول أدبياتها ـ لمقاومة الشرك والبدع والكفريات التي فشت في نجد، ثم قالوا: في الجزيرة العربية كلها، ثم عمموا القول ليشمل العالم الإسلامي كله أو جُلَّه.

وعلى الرغم من أن محمد بن عبد الوهاب يعتمد في الفقه مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وفي الدعوة منهج ابن تيمية، فإن ثمة خلافًا جوهريًا بينه وبينهما يتمثل في العلاقة مع أصحاب السلطان السياسي، فأحمد بن حنبل، ثم ابن تيمية كانا على خصومة متكررة مع سلاطين عصريهما، وكلٌ منهما سُجن وأوذي ونُكّل به بسبب آرائه المخالفة لآراء علماء عصره، وبسبب تبني الخلفاء والسلاطين لآراء المخالفين التي تَضْمن ولاء العامة وخضوعهم. لكن محمد ابن عبد الوهاب ـ ولعله كان قد استوعب درس التاريخ فيما كان من سيرة الإمامين الجليلين ـ سلك سبيلًا آخر لنصرة دعوته وحمايتها، ذلك هو محاولة استمالة بعض أمراء زمانه، في نجد، إلى جانب دعوته وحركته. بدأ بذلك مع سليمان بن معمر في العيينة ثم مع محمد بن سعود في الدرعية حيث حالفه (الدم الدم والهدم الهدم). وهكذا تحولت الوهابية من مجرد دعوة عقدية دينية إلى حركة سياسية نشطة منظمة بكل ما يحمله لفظ الحركة ـ في مفهومها السياسي ـ من معانٍ وظلال(!)

* * *

لقد توفي محمد بن عبد الوهاب سنة ١٢٠٦هـ بعد أن أقام دولة الدعوة التي لا تزال ـ على الرغم من العقبات التي اعترضت طريق أجيالها الأولى ـ

= طبعته الأولى، ولا ريب أن الحال اليوم أفضل مما وصفه المؤلف (ﷺ)، من حيث الصلة بين علماء نجد وعلماء سائر الأقطار الإسلامية؛ ولذلك أسباب عديدة لا محل لإيرادها هنا.

(١٤٢) الثعالبي، السابق، ص٣٧٢ ـ ٣٧٥. وللدكتور محمد عمارة مقارنة حسنة بين سلفية الوهابيين وسلفية الإمام محمد عبده، انظر: محمد عمارة، السلف والسلفية (القاهرة: وزارة الأوقاف، ٢٠٠٨)، ص٥٥.

قائمة تؤدي دورها السياسي المحلي والإقليمي والدولي ولا سيما بعد أن أفاء الله عليها من نعمة المال الوفير، بسبب ثروة النفط، ما مكنها أن تجمع، إلى القوة العقدية، القوة السياسية والاقتصادية كذلك.

* * *

وكثيرون من العلماء اليوم ينكرون، أو يستنكرون نسبتهم إلى الوهابية؛ وقد حرّص أخي الكريم الأستاذ الدكتور محمد أحمد الصالح[١٤٣] على أن يذكر لي أن إنكاره، وإنكار علماء كثيرين غيره، على من ينسبهم إلى الوهابية ليس تنصلًا من دعوة محمد بن عبد الوهاب، ولا تنكرًا لها، وغمطًا لفضل صاحبها، وإنما براءة من العصمة التي يدعيها، أو يشعر بها، بعض المتعصبين الذين يغلون في إمام الدعوة بما لم يكن هو نفسه ـ لو سمعه ـ يقبله أو يقره.

وكلام الأخ الدكتور الصالح له وجاهته، ولكنني دعوت، ولا أزال أدعو، العلماء الذين أفادتهم وأفادت بلادهم الدعوة الوهابية ألا يكون في نفوسهم غضاضة من الانتساب، أو النسبة، إلى رجل أدّى دورًا إسلاميًا مهمًا، واتصف بشجاعة أدبية هائلة، وجابه خصوم دعوته على امتداد حياته، وهو لا يزال أثره باقيًا حتى اليوم؛ وهذه النسبة هي فارق ما بينهم وبين غيرهم من دعاة العصر وعلمائه، والانتساب إليه من الاعتراف بالفضل لأهله، وهو فضيلة يُحرص عليها ويُتَمَسَّك بها.

والله ـ تعالىٰ ـ يقول الحق، وهو يهدي السبيل.

(١٤٣) الأستاذ في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، وعضو مجمع الفقه الإسلامي بالأزهر الشريف.

(١٢)
السلفية الإصلاحية

كان ظهور الفكر السلفي في مراحله الثلاث: مرحلة الإمام أحمد بن حنبل، ومرحلة شيخ الإسلام ابن تيمية، ومرحلة الشيخ محمد بن عبد الوهاب لأسباب متشابهة؛ حاصلها فشوُّ البدع الاعتقادية والسلوكية، وانتشار الانحرافات الفكرية، والخرافات والضلالات التي لا صلة لها بصحيح الدين، بل هي تذهب بنقائه، وتعكر صفاءه، وتوقع الناس ـ من حيث علموا أو لم يعلموا ـ في مخالفات صريحة للأوامر والنواهي القرآنية والنبوية.

ثم دارت دورة الزمان واستُعمِرت بلاد الإسلام التي كانت جزءًا من دولة الخلافة العثمانية؛ استعمرت بريطانيا بعضها واستعمرت فرنسا بعضها الآخر؛ وكان لا بد من نهضة إسلامية لمقاومة هذا الاستعمار، بدوله وصوره كافة. وكانت أفكار التقليد والجمود والخمول والتواكل ـ الشائعة بين الناس ـ تربة صالحة لنشأة اتجاهات المقاومة، الفكرية والسياسية والعسكرية، للمستعمر الأجنبي. كانت هذه النشأة تحتاج إلى فكر جديد يخرج على التقليد، ويثور على الجمود، وينقذ العقول مما ران عليها، ليستعيد المسلمون ـ وغير المسلمين ـ من سكان البلاد الثقة بأنفسهم، ويستطيعوا مواجهة عدوهم مواجهة تجعلهم يستردون أوطانهم من براثن المستَعْمِر الغالب المغتصب!

فكر يتخذ منهجًا إصلاحيًا دينيًا وسياسيًا؛ يستنهض العقول من سباتها، ويستنقذ القوى الفاعلة من استكانتها إلى الباطل مستلهمًا الدين في أصوله الأولى، آخذًا بوسائل العصر في الإحياء السياسي ليؤسس به فقه التحرر من ربقتي ظلم الحكام وطغيان المستعمر.

نشأة السلفية الإصلاحية

من هنا بدأ نشوء ما يمكن أن نسميه الحركة السلفية الإصلاحية المعاصرة. كان دليلها الأول فيلسوفًا هو السيد **جمال الدين الأفغاني**، موقظ الشرق وحكيم الإسلام.

وكان صانع بنائها المهتم بتفاصيله وبتأصيله فقيهًا متكلّمًا مفسّرًا هو **الأستاذ الإمام محمد عبده**.

ثم أنتجت المدرسة مئات من الزعماء والمصلحين في بلاد الإسلام كلها، واختلف الناس حولها، كما اختلفوا حول كل دعوة إلى النهضة والبناء، لكنها تركت آثارها تتوالى جيلًا بعد جيل، ولا يزال ما نحن فيه، من جهد الأفراد والجماعات، نتيجة من نتائجها.

وعندما نتحدث عن السلفية الإصلاحية فنحن نتحدث عن حركة إحيائية تجمع في فكرها، ونظرها إلى الحياة والإنسان، بين الوقوف على حقائق الدين ودقائقه، وبين إدراك متغيرات الأزمنة والأمكنة، التي تتطلب من المسلم أن يعرف زمانه، ويعيش أحواله، ويجاهد، في المواقف كلها، جهاد المؤمن؛ وأن واجبه الأول هو إحياء المعاني الإسلامية الأصيلة، وتيسير حياة الناس في ظلها، على الرغم من إحاطة المُغَيِّرات والمُغْرِيات بهم من كل جانب!

* * *

جمال الدين الأفغاني.. المفكر الثائر

ولد السيد جمال الدين الأفغاني في قرية أسعد آباد في أفغانستان، سنة ١٢٥٤هـ = ١٨٣٩م. وتلقى العلوم المختلفة اللغوية، والشرعية، والرياضية، والفلسفية، والهندسية، والفلكية، والطب والتشريح، على أساتذة بلاده، ومن الكتب الإسلامية المشهورة. ولم يبلغ الثامنة عشرة من عمره حتى كان قد استوعب ما يوجد في بلاده من العلم فسافر إلى الهند وأقام بها سنة وبضعة أشهر ينظر فيها مع العلوم الشرعية في العلوم الرياضية على الطريقة الأوروبية الجديدة.

أدّى فريضة الحج سنة ١٢٧٣هـ = ١٨٥٦م، وفي أثناء وجوده بالحجاز

التقى بعلماء العالم الإسلامي من العرب وغيرهم، الذين أدوا الفريضة في تلك السنة، ثم عاد إلى أفغانستان والتحق بخدمة الحكومة حتى أصبح الوزير الأول، وبعد أن سقط النظام الذي عمل في خدمته أقام في كابول ثلاثة أشهر ثم سافر قاصدًا الحج فمر بمصر، وبعد أن أقام فيها أربعين يومًا عدل عن الحج وتوجه إلى الآستانة، عاصمة الخلافة الإسلامية، «حيث عظم شأنه، وارتفع نجمه، لكن الدسائس والوشايات أدت به إلى الخروج من الآستانة مظلومًا» بسبب خلاف علمي كان الحق فيه معه[1].

دخل جمال الدين الأفغاني مصر مرتين: أولاهما كانت في رمضان ١٢٨٦هـ = ١٨٦٩م ولم يمكث في مصر في تلك المرة سوى أربعين يومًا، توجّه بعدها إلى الآستانة. والثانية كانت في أول المحرم ١٢٨٨هـ = ١٨٧١م واستمرت إقامته في مصر هذه المرة ثماني سنوات ولم يخرج منها إلا مكرهًا سنة ١٨٧٩م حيث نُفِيَ بسعاية من الإنكليز إلى الهند، وهناك اعتقل في حيدر آباد ثم كلكتة، ثم سمح له بمغادرة الهند بعد قمع الثورة العرابية واحتلال الإنكليز عسكريًا لمصر[2]. وعندما سُمح له بالخروج من الهند، بعد إخفاق الثورة العرابية في مصر، واحتلال الإنكليز لها، سافر إلى لندن لعدة أيام ثم أقام في باريس ولحق به محمد عبده حيث أصدرا مجلة **العروة الوثقى**. وقد صدر من هذه المجلة ثمانية عشر عددًا فقط، ثم حاربها الاستعمار البريطاني في البلاد التي كان يسيطر عليها، وأصدر قوانين بعقاب من يشترك فيها أو يضبط حائزًا لنسخة منها. ومع ذلك فقد انتشرت **العروة الوثقى** في أنحاء العالم الإسلامي وأحدثت آثارًا لا تزال تؤتي ثمارًا صالحة حتى يوم الناس هذا[3].

وكان في أثناء إقامته في الآستانة محل تقدير علمائها، وكبار السياسيين

---

(١) محمد عبده، **الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني وكتابه الرد على الدهريين**، كتاب الهلال (القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٩)، ص١٦. وفيه ترجمة وافية للسيد جمال الدين الأفغاني.

(٢) دكتور علي عبد الحليم محمود، **جمال الدين الأفغاني والاتجاهات الإسلامية في أدبه** (جدة: دار عكاظ، ١٩٨٠)، ص٣٥ و١٩٧.

(٣) هذا الصنيع من الأفغاني وعبده يدل على إدراك واعٍ بضرورة نشر الفكرة والإعلام بها والترويج لها بالوسائل الإعلامية المتاحة. انظر: سيد هادي خسرو شاهي، المصدر السابق، ص٢٧، ومحمد عبده، المصدر السابق، ص٣٥.

فيها، حتى عُين عضوًا في «المجلس الأعلى للمعارف»، وبدأ نشاطه الواسع هناك ثقافيًا بشكل أساس، وسياسيًا بشكل ثانوي. وكان في محاضراته وندواته وأحاديثه يركز على تحرير الإسلام من التواكل، وتحرير الفكر من الخرافة، ويدعو إلى إعادة بناء الفكر الإسلامي على الأصول الصحيحة التي يؤيدها البرهان النقلي والنظر العقلي[٤].

وقد وصف محمد عبده أثر جمال الدين الأفغاني في مصر فقال: «جاء إلى هذه الديار في سنة١٢٨٦هـ رجل غريب، بصير بالدين، عارف بأحوال الأمم، واسع الاطلاع، جمُّ المعارف، جريء القلب، وهو المعروف بالسيد جمال الدين الأفغاني... وهو في جميع أوقات اجتماعه مع الناس لا يسأم الكلام فيما ينير العقل، أو يطهّر العقيدة، أو يذهب بالنفس إلى معالي الأمور، أو يستلفت الفكر إلى النظر في الشؤون العامة مما يمس مصلحة البلاد وسكانها. وكان طلبة العلم ينتقلون بما يكتسبونه من تلك المعارف إلى بلادهم أيام البطالة (الإجازة الدراسية)، والزائرون يذهبون بما ينالونه إلى أحبائهم، فاستيقظت مشاعر وانتبهت عقول، وخف حجاب الغفلة في أطراف متعددة من البلاد خصوصًا في القاهرة»[٥].

ويقول الأستاذ أحمد أمين عن جمال الدين الأفغاني: «ولقد طوَّف في فارس والهند والحجاز والآستانة، وأقام فيها، ولكن، لعل أخصب زمنه.. وأنفع أيامه، وأصلح غرسه ما كان في مصر مدة إقامته بها من أول محرم سنة ١٢٨٨هـ إلى سنة ١٢٩٦هـ. ثماني سنين كانت من خير السنين بركة على مصر وعلى الشرق.. لأنه فيها كان يدفن في الأرض بذورًا تتهيأ في الخفاء للنماء، وتستعد للظهور ثم الإزهار، فما أتى بعدها من تعشق للحرية وجهاد في سبيلها فهذا أصلها، وإن وجدت بجانبها عوامل أخرى ساعدت عليها وزادت في نموها..

---

(٤) صديقنا العلامة سيد هادي خسرو شاهي، مقدمة لمجلة: العروة الوثقى (طهران)، العدد ٢ (١٤١٧هـ/١٩٩٧م)، ص١٩.

(٥) محمد عبده، أسباب الحوادث العرابية، نقلًا عن: محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام (القاهرة: دار الفضيلة، [د. ت.])، ج ١ ص٣٥ ـ ٣٨. والنص نفسه منشور في: محمد عبده، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣)، ج ١، ص٥٢٩.

لقد جرَّب السيد أن يبذر بذورًا في فارس والآستانة فلم تنبت، ثم جرَّبها في مصر فأنبتت»[٦].

وكانت لجمال الدين الأفغاني قدرة تامة على كسب الأنصار وجمع المريدين من النابهين والأذكياء حوله: فمحمود سامي البارودي وأحمد عرابي وعبد الله النديم ومصطفى كامل ومحمد عبده وسعد زغلول وإبراهيم الهلباوي وأحمد لطفي السيد وقاسم أمين وإبراهيم اللقاني وعشرات غيرهم كانوا من تلامذته المباشرين، أو أخذوا عنه بطريق غير مباشر[٧].

كان جمال الدين الأفغاني إحدى الصور التي ظهر فيها عمل قانون التجديد[٨]، ذلك أن الأمة عندما تغفو فترة من الزمان يمن «الله عليها برجل أو رجال يعرفون الحق ويتبعون سواء السبيل، حاملين في أعناقهم رسالة تدعو إلى الإصلاح... معيدين للأمة تصورها الصحيح للعقيدة عبر صراع شديد وطويل مع الفئات الباغية، كي تستوي كلمة الحق وتعلو بعد أن تنهار الممالك والعروش التي قامت»[٩] مستبدة طاغية في أثناء تلك الفترة.

كان جمال الدين الأفغاني يؤدّي رسالته في الإحياء على مستوى العالم الإسلامي كله منطلقًا من إيمانه بأنه: «من الواجب على العلماء، بحق الوراثة التي شَرُفوا بها، أن ينهضوا لإحياء الرابطة الدينية... وهي أقوى رابطة تربط بين المسلمين... وما توجهت عناية الإفرنج إلى بث الأفكار السابقة [أي الأفكار الإباحية والإلحادية] بين أرباب الديانة الإسلامية إلا لينقضوا بذلك بناء الملة الإسلامية، ويمزقوها شيعًا وأحزابًا... إن الميل للوحدة، والتطلع للسيادة، وصدق الرغبة في حفظ حوزة الإسلام، كل هذه صفات كامنة في نفوس المسلمين قاطبة»[١٠].

---

(٦) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠)، ص٦٨.

(٧) دكتور علي عبد الحليم محمود، المصدر السابق، ص٢١٦ ـ ٢١٧.

(٨) أعني قول رسول الله (ﷺ): «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها» رواه أبو داود عن أبي هريرة برقم ٤٢٩١. انظر: محمد سليم العوا، الفقه الإسلامية في طريق التجديد، ط ٣ (القاهرة: سفير الدولية للنشر، ٢٠٠٧)، ص٣١.

(٩) سيد هادي خسرو شاهي، السابق، ص١١.

(١٠) من كتابات الأفغاني، في: العروة الوثقى، الإصدار السابق ذكره، ص٩٧، ١٠٧ و١٤٣.

عندما دخل الأفغاني مصر للمرة الثانية اتخذ من بيته مدرسة من أول يوم إلى آخر يوم من أيام بقائه في مصر. قرأ لتلامذته الكتب المتخصصة الدقيقة في علم الكلام وأصول العقائد، والفلسفة النظرية الطبيعية والعقلية، وفي علوم الفلك، وعلم التصوف، وأصول الفقه وغيرها. «ثم وجه عنايته لحل عقد الأوهام عن قوائم العقول، فنشطت لذلك ألباب، واستضاءت بصائر، وحمل تلامذته على العمل في الكتابة، وإنشاء الفصول الأدبية والحِكمية (= الفلسفية) والدينية، فاشتغلوا على نظره وبرعوا... وتقدّم فن الكتابة في مصر بسعيه... وما منهم (أي كُتاب مصر) إلا من أخذ عنه، أو عن أحد تلامذته، أو قلد المتصلين به. ومنكر ذلك مكابر وللحق مدابر... وعندما نفاه الخديوي توفيق من مصر، ونقله الإنجليز إلى الهند مارس نشاطه الإصلاحي وكتب هناك رسالته في نفي مذهب الدهريين»[11].

ويقول محمد عبده عنه: «لو قلت إن ما أتاه الله من قوة الذهن، وسعة العقل، ونفوذ البصيرة، هو أقصى ما قدر لغير الأنبياء لكنت غير مبالغ: ﴿ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الحديد: ٢١]»[12].

تعرف الإمام محمد عبده إلى السيد جمال الدين الأفغاني في شهر المحرم ١٢٨٨هـ = ١٨٧١م، وقرأ عليه عددًا من كتب العقيدة والتصوف والفلسفة وأصول الفقه وعلم الفلك: «وكان يلازمه ملازمة ظله، ويحضر دروسه وناديه وسامره... وكانت كلها مجالس علم وحكمة وأدب ودين وسياسة، وكان السيد جمال الدين يلقي الحكمة لمريدها وغير مريدها. ومن خواصه أنه يجذب مخاطبه إلى ما يريد، وإن لم يكن من أهله، وكنت أحسده على ذلك لأن حالة المجلس تؤثر في نفسي فلا تتوجه للكلام إلا إذا رأيت له محلًا قابلًا واستعدادًا ظاهرًا.. وهكذا الكتابة..»[13]!

قاوم الأفغاني بشدة مقولة قفل باب الاجتهاد، ووصف السبيل إلى

---

(١١) محمد عبده، الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني وكتابه الرد على الدهريين، ص٢٤.

(١٢) المصدر نفسه، ص٢٩. ورسالة الأفغاني في الرد على الدهريين فيها بيان ناصع صحيح لفضل العقيدة الدينية، وتفنيد قوي لمذاهب المادية والباطنية منذ ظهرت، قبل الميلاد، إلى زمن كتابة الرسالة سنة ١٨٧٩م، وقد ترجمها عن الفارسية الإمام محمد عبده بمعاونة عارف أفندي الأفغاني، الملقب بأبي تراب، ابن أخت السيد جمال الدين، نص الرسالة في: المصدر السابق، ص١١٥ ـ ١٩٣.

(١٣) محمد عبده، المصدر نفسه، ص١٢ ـ ١٣.

الخروج من السيطرة الأجنبية على الأمة الإسلامية بأنه لا يكون إلا بالرجوع إلى قواعد الإسلام، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وإرشاد العامة وتهذيب الأخلاق، والقضاء على محدثات البدع، وإصلاح الأخلاق، والتمسك بالفضائل.

ويقوم المشروع الفكري والإصلاحي لجمال الدين الأفغاني على أربعة أركان: أولها الالتزام بمبادئ الإسلام، والاقتداء بسلف الأمة؛ والثاني، تحرير الأمة من الاستبداد الداخلي والخارجي؛ والثالث، توحيد الأمة في جامعة إسلامية؛ والرابع، الأخذ بأسباب القوة من العلوم والنظم الغربية[١٤].

* * *

عندما أخفق مشروع **العروة الوثقى** وكان لا بد من فراق بين الأستاذ وتلميذه، جرى بينهما حوار قال فيه محمد عبده للأفغاني: «وما دمنا قد أخفقنا في عملنا هذا، فأرى أن نترك السياسة، ونذهب إلى مجهل من مجاهل الأرض لا يعرفنا فيه أحد من المستعمرين، ونختار من أهله عشرة غلمان، أو أكثر، من الأذكياء السليمي الفطرة، فنربيهم على منهجنا، ونوجههم إلى مقصدنا، فإذا أتيح لكل واحد منهم تربية عشرة آخرين، فلا تمضي بضع سنين حتى يكون لدينا مائة قائد من قواد الجهاد في سبيل الإصلاح. ومن أمثال هؤلاء يرجى الفلاح»(!).

فكان رد الأفغاني عليه: «إنما أنت مثبّط.. نحن شرعنا في العمل، ولا بد من المضي فيه ما دمنا نرى له منفذًا»[١٥].

هذا هو الفرق بين الذي لا يعنيه إلا إلقاء البذور في الأرض، والذي لا يرضى حتى يرى صلاح الزرع وبدوَّ صلاح الثمر، أو قل بين المصلح النظري والمصلح العملي ولذلك كان هذا اللقاء هو بداية الفراق بين الرجلين وآخر عهد كل منهما بالآخر(!)

* * *

---

(١٤) صديقنا الدكتور عبد المجيد النجار، **الشهود الحضاري للأمة الإسلامية**، ٣ ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩)، ج ٣: **مشاريع الإشهاد الحضاري**، ص٨٨ و١١١.

(١٥) انظر مقدمة طاهر الطناحي، في: محمد عبده، **رسالة التوحيد**، تقديم وتحقيق وتعليق طاهر الطناحي، كتاب الهلال؛ ١٤٣ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٣)، ص١٢.

محمد عبده.. إصلاح على منهج السلف

ولد محمد عبده سنة ١٢٦٦هـ = ١٨٤٩م في إحدى قرى محافظة الغربية[١٦]، لأسرة عريقة عرفت بمقاومة ظلم الحكام ونصرة الضعفاء، ذات مكانة مرموقة في محيط إقامتها مرجعها إلى القيم والفضائل ومكارم الأخلاق والشجاعة والنخوة التي اشتهرت بها تلك الأسرة. بعد أن حفظ الأستاذ الإمام القرآن الكريم وجوّده، التحق بالأزهر، لكنه تركه بعد عام واحد لأن «أساليب التدريس العقيمة صدته عن استكمال الدروس فيه». ثم عاد إلى الأزهر مرة أخرى، بضغط من والده، ولزم الشيخ حسن الطويل، أحد كبار العلماء في وقته، حتى وصل إلى مصر السيد جمال الدين الأفغاني[١٧] سنة ١٨٧١ فاتصل به محمد عبده ولزمه إلى أن نفي الأفغاني من مصر.

أخذ محمد عبده ـ الأستاذ الإمام ـ عن جمال الدين الأفغاني منهج الإصلاح الديني باعتباره السبيل إلى تجديد حياة الشرق والشرقيين. وقدم بهذا المنهج بناءً فكريًا مكتمل القسمات[١٨]. ولا غرابة في ذلك، فقد كان الأستاذ الإمام أنبه تلامذة جمال الدين، وأعظمهم نبوغًا، وأعلاهم همة، وأتاحت له صحبته إياه في باريس، مدة سنتين تقريبًا، ومشاركته في إدارة **العروة الوثقى**، المجلة والتنظيم السري، أن يأخذ عنه ما لم يأخذه سواه.

كان منهج الأستاذ الإمام محمد عبده هو منهج الاستجابة لتحديات عصره بالرؤية الإسلامية المناسبة لمواجهة تلك التحديات. وهو يمثل الظاهرة التي يسميها الدكتور علي ليلة بظاهرة العقول المستجيبة في مقابلة العقول المستقيلة، والعقول المستقيلة نوعان: متغربة، وعائدة إلى الماضي، وكلاهما يضيع الحاضر ولا يخدم المستقبل[١٩].

---

(١٦) إبراهيم البيومي غانم، «معالم في سيرة الأستاذ الإمام محمد عبده: الأصول الاجتماعية والتكوين الثقافي،» في: إبراهيم البيومي غانم وصلاح الدين الجوهري، محرران، **الإمام محمد عبده: مائة عام على رحيله، ١٩٠٥ ـ ٢٠٠٥** (بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٩)، ص٤٩ وبوجه خاص ص٦٠ حيث يذكر أن هناك ثلاث روايات عن مكان مولده.

(١٧) عباس محمود العقاد، **الأستاذ الإمام محمد عبده عبقري الإصلاح والتعليم** (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، [د.ت])، ص٨٥ ـ ٩٣، ومحمد عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ١، ص٢٤.

(١٨) انظر مقدمة محمد عمارة، في: عبده، **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**، ص١٤.

(١٩) انظر تعقيب علي ليلة على بحث إبراهيم البيومي غانم في كتاب: غانم والجوهري، =

كان الناس يعرفون السلفية بأنها آراء محدودة في العقائد والعبادات ولكن السلفية الإصلاحية المعاصرة، أو الحديثة، أرجعت الأمر ـ كما قال محمد عبده ـ إلى: «**فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى**»[٢٠].

والسلفية عند محمد عبده هي: فتح باب الاجتهاد والنظر في الأدلة الشرعية والأخذ بالتأويل ونشر الحق بين أهل الإسلام[٢١]، وهي عنده مقابل التغريب أو «الاستغراب»[٢٢]

وهي النظر الفعلي في القرآن الكريم، والسنة الصحيحة، ونهج السلف من الأئمة الذين أقاموا قواعد الاجتهاد ربطًا بين العقل والنقل في فهم نصوص الوحي[٢٣].

شغلت محمد عبده مشكلة العقيدة الإسلامية التي سيطرت عليها، في عصره، الخرافة والابتداع والتقليد والاعتقادات التي لا أصل لها في الأموات والأحياء على السواء.

فألف لذلك رسالة التوحيد وهي أول محاولة في العصر الحديث لتجديد «علم الكلام» الإسلامي. كان يرى «أن الإسلام محجوب بالمسلمين»[٢٤]. وقد انشغل بوضعها في أيام نفيه بعد محاكمته باعتباره زعيمًا من زعماء الثورة العرابية، ١٣ من صفر ١٣٠٠هـ= ٢٤/ ١٢/ ١٨٨٢.

كتب في مقدمة رسالة التوحيد يقول إنه أملاها بأسلوب: «**لا يصعب تناوله، وإن لم يعهد تداوله، تمهيدُ مقدماتٍ، وسيرٌ منها إلى المطالب، من غير نظر إلا إلى صحة الدليل، وإن جاء في التعبير على خلاف عهد من هيئة**

= محرران، الإمام محمد عبده: مائة عام على رحيله، ١٩٠٥ ـ ٢٠٠٥، ص١٠١.

(٢٠) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ١، ص١٨٣، ومحمد عمارة، **السلف والسلفية** (القاهرة: وزارة الأوقاف، ٢٠٠٨)، ص١١.

(٢١) محمد إبراهيم الفيومي ومحمود شلتوت، في: **الإمامان البروجردي وشلتوت رائدا التقريب**: مجموعة مقالات، إعداد المعاونية الثقافية للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية (طهران: المعاونية الثقافية، ٢٠٠٤)، ص٨٨.

(٢٢) المصدر السابق، ص٨٩.

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) طاهر الطناحي، السابق، ص٨.

التأليف، راميًا إلى الخلاف (أي مشيرًا إليه) من مكان بعيد، حتى ربما لا يدركه إلا الرجل الرشيد»[٢٥].

ونظر فيه عند إعداده للنشر فقال عنه: «قد يحتاج إليه القاصر، وربما لا يستغني عنه المكاثر، على اختصار فيه مقصود، ووقوف عند حد من القول محدود، قد سلك في العقائد مسلك السلف، ولم يعبْ في سيره آراء الخلف، وبعد عن الخلاف بين المذاهب بُعدَ مُمليه عن أعاصير المشاغب»[٢٦].

وبدأ الرسالة بشرح منهج القرآن في التوحيد، ولخّص ما يجب اعتقاده فقال: «والذي علينا اعتقاده أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد، لا دين تفريق في القواعد. العقل من أشد أعوانه، والنقل من أقوى أركانه. وما وراء ذلك فنزغات شياطين، وشهوات سلاطين، والقرآن شاهد على كل بعمله، قاضٍ عليه في صوابه وخطله»[٢٧].

وبعد الاشتغال بتصحيح العقائد وإقامتها على القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، يقول عن النبوات إنها: «جاءت مطالبة بالاعتقاد بوجود الله، وبوحدانيته، وبالصفات التي [ثبتت له] وأرشدت إلى طريق الاستدلال على ذلك... مما لا يعرف إلا عن طريق الشرع معرفة تطمئن بها النفس، ولو استقل عقل بشري بذلك لم يكن على الطريق المطلوب من الجزم واليقين والاقتناع الذي هو عماد الطمأنينة»[٢٨].

وقد كان محمد عبده ـ كسائر الذين يرون صحة منهج سلف الأمة ـ يقف بقوة في مواجهة الخرافات ويصفها بأنها «أمر واضح البطلان، لا يصح في عقل ناطق، فضلًا عن قياس عالمٍ درس الفنون (أي العلوم العصرية) ووقف على حقائق الأمور»[٢٩].

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص١٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ص٢٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص٤٢.

(٢٨) المصدر نفسه، ص١١٤.

(٢٩) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج ٢، ص١٥٦. وفيها نص مقاله بعنوان: «الخرافات،» الذي نشره في: الوقائع المصرية، ١٦/ ١/ ١٨٨٢.

ويجيب عن سؤال عن بعض العادات والتقاليد البدعية بقوله: «إن كل عبادة لم يرد بها نص عن النبي (ﷺ) ولم تأت في عمله ولا في عمل أصحابه اقتداء به، وإن لم نعرف وجه الاقتداء، فهي بدعة. وكل بدعة ضلالة... فهي ممقوتة للشارع يجب منعها. وما ينقل عن بعض العلماء في بعض البدع أنها مستحسنة، لا يصح التعويل عليه، لأنه لم يفرق بين ما يستحدث في العادات وما يستحدث في العبادات.

فالنوع الأول، الذي لا ضرر فيه بالدين ولا بالبدن، وكان مما يخفف أذىً أو يدفع مشقة أو يفيد منفعة، فهو مستحسن، ولا مانع منه إذا لم يكن ممنوعًا بالنص، كاستعمال الذهب والحرير للرجال، ونحو ذلك. وأما ما يحدث من القسم الثاني، أعني قسم العبادات، فالحديث فيه على عمومه (يعني حديث شر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة) أعني كل ما حدث منه فهو بدعة، وكل بدعة ضلالة... بلا شبهة»[٣٠].

وختم كلامه بقوله: «... ما ذكر من البدع لا يصح الإبقاء عليه لأن جميعه من مخترعات العامة ولا يتمسك به إلا جهالهم، وليس من الجائز أن يؤخذ في الدين بشيء لم تتقدم فيه أسوة حسنة معروفة ولا سنة مقررة منقولة»[٣١].

ثم يتوجه محمد عبده ـ بعد ذلك ـ إلى الاشتغال بالإصلاح العام:

فيضع تقريرًا في إصلاح القضاء الشرعي (١٨٩٩م) لا نزال نتطلع، ويتطلع المهتمون بالشأن القضائي في مصر، إلى أن يطبق بعضه على قضائنا القائم اليوم(!)

ووضع مشروعًا لتنظيم المساجد وإصلاح الأوقاف، واقترح ميزانية لذلك تمول من الأوقاف على المساجد لإصلاح أحوال العاملين بها، من الأئمة والمؤذنين وخدم المساجد والمدرسين وقراء السورة ومقيمي الشعائر، بحيث يكون حالهم ماديًا ملائمًا لمكانتهم المعنوية والاجتماعية عند عامة المسلمين.

---

(٣٠) عبده، الأعمال الكاملة، ج ٢، ص٥١٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص٥١٥.

ووضع مشروعًا مهمًا لإصلاح التعليم، تناول فيه المدارس الأجنبية، والأميرية، والأزهرية، والكتاتيب، والمدارس الابتدائية، والمدارس التجهيزية (=الثانوية) ومدرسة دار العلوم، وأحوال المعلمين المربين[٣٢].

وقد لاحظ هذا التوجه الإصلاحي، والاهتمام الكبير بالتعليم، الكاتب العبقري الأستاذ عباس محمود العقاد فعنون كتابه عن الإمام محمد عبده بأنه «عبقري الإصلاح والتعليم»!

ومحمد عبده هو الذي أنشأ مكتبة الأزهر وجمع فيها نفائس الكتب المتناثرة في الأروقة والزوايا والمساجد والمدارس الدينية القديمة فأصبحت ـ ولا تزال ـ إحدى كبريات المكتبات الإسلامية في العالم[٣٣]. وليس على محمد عبده وزر ما أصابها من إهمال بعد عهدها الأول، فهو كالذي أصاب سائر مؤسساتنا الثقافية والعلمية! فهذا يحمل وزره غير المؤسسين، ممن كانوا أسوأ خلف لخير سلف! ولا حول ولا قوة إلا بالله.

لم يقف اهتمام محمد عبده عند الإصلاح التربوي الشامل الذي تضمنه تقريره عن إصلاح التعليم، أو مشروعه لإصلاح التعليم، بل تجاوز ذلك إلى تفاصيل مهمة مؤثرة، تناولها ببيانه البليغ الناصع في مناسبات متوالية، حتى ليصح القول بأنه لم يتوقف عن الاهتمام بالتربية وبالتعليم، طول حياته.

كتب في سنة ١٢٩٧هـ= ١٨٨٠م عن «التربية في المدارس والكتاتيب الميرية» فقال:

«إن أول مبدأ يجب أن يكون أساسًا لتحلية العقول بالمعلومات اللطيفة، والنفوس بالصفات الكريمة هو التعاليم الدينية الصحيحة، أعني ترغيب القلوب بما يرضي الخالق، وإذهابها (=إبعادها) مما يغضبه... بحيث لا تخرج عن مكارم الأخلاق التي حصر الشارع علة بحثه (الغاية من بعثة النبي (ﷺ) فيها: «إنّما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[٣٤]. وهذا لا يتأتى

---

(٣٢) ذلك كله منشور ضمن أعماله الكاملة السابقة المشار إليها، وفي محمد عبده، تاريخ الأستاذ الإمام للسيد محمد رشيد رضا، ٣ ج (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢).

(٣٣) محمد الجوادي، قاموس الأدب العربي الحديث، إعداد وتحرير حمدي السكوت (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩)، ص٥٠٥.

(٣٤) حديث صحيح، رواه مالك في الموطأ، بلاغا، بلفظ «حسن الأخلاق»، وقال ابن عبد البر: =

نجاحه إلا بعد أن تكون القلوب الساذجة قد ملئت خشية من الله، وتعظيمًا لجلاله، وتبجيلًا لمقام ألوهيته السامي بحيث لو ذكر اسم الله عندها خفق قلب السامع، واضطربت جوارحه خشية منه ورهبة فيكون ذلك سببًا لإقباله على ما يرضيه من الفضائل، ونفرته عما يغضبه من الرذائل»[٣٥].

«وعلى نظارة المعارف أن تلاحظ التعليمات الدينية التي يلقيها المعلمون حتى **لا تكون محشوة بأنواع من التخريف المضاد لحقيقة الدين**، كما جرت عادة المعلمين الذين يظهرون بصورة العلماء وإن كانوا في الحقيقة من أردأ الجهلاء»[٣٦].

ثم يشرح ضرورة الاهتمام بتعليم قواعد الإسلام وأنها أهم ما يجب الاعتناء به حفظًا (=معرفة) وفهمًا بحيث لا ينجح التلميذ بعد السنة الثالثة (الابتدائية) إلا بعد التحقق بالامتحان من **معرفته لقواعد الإسلام. ويجب على معلمي القرآن والنحو حثّ التلاميذ على الصلاة في السن التي يؤمرون بها شرعًا... وعلى ناظر المدرسة ترتيب أوقات الدرس على وجه توجد فيه أوقات للصلاة، ويؤديها التلاميذ جماعة بإمامة أحد خوجات (=مدرِّس) القرآن أو النحو**. ويجب أن يوجد مكان في كل مدرسة للصلاة، أو تؤدّى في مسجد قريب إن لم يكن بها مكان لذلك، وعلى النظار أن يكتبوا للوزارة لإنشاء مصلّى بكل مدرسة وفرشه (بالقياس المناسب)[٣٧]!

ويقرأ، وهو منفي في بيروت، أن الخليفة العثماني أمر شيخ الإسلام بتشكيل لجنة برئاسته لإصلاح مناهج التعليم في المدارس وتقويمها حتى تكون كاملة بجميع الوسائل الصحيحة لتعليم أولاد المسلمين... فيكتب

= هذا الحديث يتصل من طرق صحاح، عن أبي هريرة وغيره، عن النبي (ﷺ)، انظر: مالك بن أنس، الموطأ، ج ٢٤، ص٣٣٣، وذكر، بسنده طريقين، رواية صحيحة فيها «صالح الأخلاق». والحديث في الموطأ، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي (أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ٢٠٠٤)، برقم ٣٣٥٧، ص١٣٣٠؛ وفي المسند برقم ٨٩٥٢، وقد أشار الشيخ شعيب إلى رواياته الأخرى، ومنها رواية البزار التي فيها «مكارم الأخلاق» (ج ١٤، ص٥١٣).

(٣٥) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج ٣، ص٣٠.

(٣٦) المصدر نفسه، ص٣١.

(٣٧) المصدر نفسه، ص٣٢.

رسالة مطولة[٣٨] إلى شيخ الإسلام ـ في الآستانة ـ يبين له فيه كيف يكون الإصلاح التربوي المنشود، فيرجعه كله إلى التغلب على القصور في التعليم الديني، وهو **لا يريد منه تدين المظهر، بل تدين الجوهر الذي يصلح الأمة بقدر ما يصلح الفرد**. فهو يلوم الذين يدخلون أولادهم المدارس الأجنبية، ويصف ما يسمعونه ويتعلمونه فيها بأنه «يزري على دينهم وعقائد آبائهم، ويعيب عليهم التمسك بعرى الطاعة لأوليائهم» «ويتلقون العقائد الفاسدة الباطلة... فلا تنقضي سنوات تعليمهم إلا وقد خوت قلوبهم من كل عقد إسلامي... وتعقد قلوبهم على محبة الأجانب... ويكونون طوعًا لهم فيما يريدونه منهم، ثم ينفثون ما تدّنست به نفوسهم بين العامة بالقول والعمل... ولهذا رأينا كثيرًا ممن قرأوا العلوم في المدارس العسكرية وغيرها خلوًا من الدين، وجهالًا بعقائده، منكبين على الشهوات وسفاسف الملذات، لا يخشون الله في سر ولا جهر، ولا يراعون له حكما في شر ولا خير، وانحط بهم ذلك إلى الكَلَبِ في الكسب والانصباب على طلب التوسعة في العيش لا يلاحظون فيه حلالًا أو حرامًا ولا طيبًا ولا خبيثًا، فإذا دعوا إلى الدفاع عن الملة والدولة ركنوا إلى الراحة، ومالوا إلى الخيانة، وطلبوا لأنفسهم الخلاص بأية وسيلة... **وإذا استقرينا أحوال المسلمين للبحث عن أسباب هذا الخذلان لا نجد إلا سببًا واحدًا وهو القصور في التعليم الديني إما بإهماله جملة وإما بالسلوك إليه من غير الطريق القويمة**. ويدعو الإمام محمد عبده إلى جعل الإصلاح المنشود قائمًا على أن الناس ثلاث فئات: العامة/ الساسة وقادة الجيوش والقضاة والمديرون التنفيذيون/ والعلماء المتخصصون في علوم الدين ويرسم لكل فئة منهاجًا خاصًا بها لتعليمها ما يجب علمها به من شؤون دينها، ويصف الكتب اللازمة لها، ويوصي بأن يكون تعليم المختصين في علوم الإسلام تحت الإشراف المباشر لشيخ الإسلام نفسه، وأن يكون طلابها من أقوى الناس إدراكًا وأذكاهم أخلاقًا، ويراعى في اختيارهم كمال الدقة في الامتحان الشديد في العلوم المقررة، والبحث الكامل عن سيرته في أحواله وأعماله، والتحقق من تقدمه في الفضيلتين: العلم والعمل، والتدريس في جميع تلك الفئات يقصد منه إشراب القلوب

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص٧٤ ـ ٩١.

حب الدين وتوقيره، وجعله الغاية المطلوبة من كل عمل[٣٩].

ويصدِّرُ محمد عبده هذه الرسالة المهمة بنقل من كلام الإمام علي في **نهج البلاغة** الذي شرحه وهو مقيم في بيروت: «إن من أوجب حقوق الله على العباد النصيحة بمبلغ جهدهم، وليس امرؤ وإن عظمت منزلته، وتقدمت في الدين فضيلته، بفوق أن يعان على ما حَمَّلَهُ الله... ولا امرؤ وإن صغَّرته النفوس، واقتحمته العيون، بدون أن يعين على ذلك أو يعان عليه»[٤٠].

وأنشأ محمد عبده «الجمعية الخيرية الإسلامية» وجعل الغرض الأول من إنشائها هو تعليم أولاد الفقراء. وقد جعلنا تعليمهم ليس فيه كلمة أجنبية، واقترح بعض الأعضاء أن تعلم اللغات الأجنبية لنرغب الناس في الالتحاق بمدارسنا، فلم نقبل؛ لأن غرضنا ليس التجارة، وإنما الغرض تربية أولاد الفقراء لتهذيب نفوسهم، ومساعدتهم على إحياء الصناعات، وترقية المهن، وهي تشجعهم على العمل في مهن آبائهم وإتقانها، وبذلك تغرس فيهم روح الاحترام لهم وتنزع من نفوسهم الميل إلى وظائف الحكومة.

إن الذي يتعلم في المدارس الأخرى، وفي أوروبا، يصبح مشغولًا بالأماني الباطلة، التي لا تدرك، محتقرًا لوالديه وأهله وللناس [ونحن لا نريد ذلك] وإنما نزرع جراثيم الخير في نفوس تلاميذ الجمعية وهي لا بد من أن تنمو وتغلب جراثيم الشر التي أصابت بيئتنا[٤١].

وكان آخر ما كتبه محمد عبده في ٦ حزيران/ يونيو ١٩٠٥م، أي قبل وفاته بما يزيد قليلًا على الشهر، هي وصية إلى صديق له، هو الكونت دي جريفل (مسيو جريفل) عن التعليم العام في مصر، وضآلة الإنفاق عليه، وانتقد انتقادًا مرًا خطة الحكومة في التعليم العام، وتقليص التعليم العالي إلى الحقوق والطب والهندسة دون سواها، وأن العناية بمصر لا بد من البدء

---

(٣٩) باختصار من: المصدر نفسه.

(٤٠) المصدر نفسه، ص٧٥.

(٤١) خطاب الأستاذ الإمام في حفل الامتحان الثاني لمدارس الجمعية الخيرية الإسلامية، سنة ١٩٠١، انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص١٧٣ ـ ١٧٦، وما في المتن مختار منه. وقد كان لهذه الجمعية أكبر أثر في نهضة التعليم الوطني في مصر كلها؛ وكان أبي (رحمه الله) عضوًا في مجلس إدارة فرعها بالإسكندرية في أربعينيات القرن العشرين الميلادي.

فيها بالعناية بالإنسان بكل ما فيه من معاني الإنسانية، ولا بد من أن يمتزج في هذا العمل أهل مصر والمقيمون بها من الأوروبيين، ويتكاتفا على النهوض بهذه الأمة لمصلحتهما معًا يدًا بيد «ولعمري إن الإنكليز ليسيئون إلى أنفسهم إذا أوهنوا الأهلين وأرخصوا من قيمتهم وصغروا من شأنهم، فإنما مصلحتهم في أن يكون أبناء هذا الوطن أعزاء أحرارًا...»[٤٢].

* * *

وفي مجال الفكر السياسي

قدم محمد عبده النظرية «الإصلاحية» في مقابل النظرية «الثورية» التي كان يروِّج لها جمال الدين الأفغاني. فكان محمد عبده يرى أن التدرج في «الإصلاح» هو الطريق الأقوم والأضمن في تحقيق الغاية المقصودة من العمل السياسي، وهي نهضة الشرق وتحرره.

كان رأي محمد عبده أن التربية المستندة إلى الدين، بعد تجديده، بواسطة المؤسسات التربوية الجديدة آنذاك، مثل كلية دار العلوم، والمؤسسات العتيقة، مثل الأزهر والأوقاف والقضاء الشرعي ـ هي السبيل الوحيد لبلوغ غاية الشرق في التحرر الفكري والتحرير السياسي. **وقد ظهر التمايز بين الفكر «الثوري» للأستاذ جمال الدين الأفغاني، والفكر «الإصلاحي» لتلميذه محمد عبده منذ غياب الأفغاني عن الساحة المصرية، واستقلال محمد عبده بالعمل فيها، وانفراده بتبوُّء موضع الأستاذية من المفكرين وأصحاب الرأي والزعماء والساسة؛ وتبلورت آراؤه الإصلاحية في مقالاته بجريدة الوقائع المصرية**[٤٣].

ولم يخالف محمد عبده منهجه الإصلاحي التدريجي حتى وهو ينادي بإصلاح الأوضاع السياسية. ففي الوقت الذي كانت الأرض المصرية تميد بالإرهاصات التي سبقت الثورة العرابية، وكان المطلب الأساس هو تحرك الضباط المصريين في الجيش لتحقيق آمال الأمة في الحكم الدستوري النيابي، وفي التخلص من النفوذ الأجنبي المسيطر على البلاد، في هذا

---

(٤٢) الأعمال الكاملة، ج ٣، ص١٨٣.

(٤٣) المصدر نفسه، ص٤١ ـ ٤٤.

الوقت نفسه، كان محمد عبده يدعو إلى التدرج في الإصلاح بدلًا من القفز إليه بالثورة العسكرية، وإلى تكوين رأي عام يصلح للممارسة الدستورية والحياة النيابية، قبل أن توجد هذه المظاهر في شعب لا يقيم وزنًا لها.

وكتب، في ٤ نيسان/أبريل عام ١٨٨١، في **الوقائع المصرية**، سلسلة مقالات بعنوان «خطأ العقلاء» بيَّن فيها أفكاره في الإصلاح السياسي في مواجهة تيار الدعوة إلى الحركة العسكرية، فكان مما دلَّل به على وجوب التدرج ومراعاة ما أسماه «عوائد الأمة المقررة في عقول أفرادها» قوله: «إننا نستحسن حالة الحكومة الجمهورية في أمريكا، واعتدال أحكامها، والحرية التامة في الانتخابات العمومية في رؤساء جمهورياتها وأعضاء مجالس نوابها وما شاكل ذلك... وتتشوق النفوس الحرة أن تكون على مثل تلك الحالة الجليلة، ولكننا لا نستحسن أن تكون تلك الحالة بعينها لأفغانستان، مثلًا حال كونها على ما نعهد من الخشونة... فإذا أردنا إبلاغ الأفغان، مثلًا، إلى درجة أمريكا، فلا بد من قرون تبث فيها العلوم، وتهذّب العقول، وتذلّل الشهوات الخصوصية، وتوسع الأفكار الكلية، حتى ينشأ في البلاد ما يسمى بالرأي العمومي، فعندئذ يحسن لها ما يحسن لأمريكا...»[٤٤].

هل نقول: ما أشبه الليلة بالبارحة؟! وهل كان محمد عبده يقول غير هذه المقالة نفسها لو عاش، مثلنا، في عصر ما بعد الجهاد الأفغاني ضد الاحتلال الروسي؟ وهل هناك أصدق من واقع الحالة الأفغانية دليلًا على صحة منهج محمد عبده «الإصلاحي» «التربوي» «التدريجي»؟؟

وكان موقف الإمام محمد عبده من الثورة العرابية منذ البدء هو موقف المعارض، فقبل مظاهرة عابدين (٩ أيلول/سبتمبر ١٨٨١) بما لا يجاوز عشرة أيام، التقى محمد عبده بأحمد عرابي، وعدد من قادة الثورة العرابية، في منزل أحد أعيان البلاد (طلبة باشا). فكان رأي محمد عبده الذي أعلنه للثوار أن «أول ما يجب البدء به هو التربية والتعليم لتكوين رجال يقومون بأعمال الحكومة النيابية على بصيرة مؤيدة بالعزيمة، وحمل الحكومة على العدل والإصلاح... وطلبُ ذلك (المشاركة الشعبية في إدارة أمور الحكم)

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص٤٨ ـ ٤٩.

بالقوة العسكرية غير مشروع، فلو تم للجند ما يسعى إليه، ونالت البلاد مجلس شورى، لكان على أساس غير شرعي، فلا يلبث أن ينهدم ويزول»[٤٥].

ولكن نجاح الثورة العرابية في تحقيق مسعاها، بالحصول على الدستور وإنشاء المجلس النيابي، جعل محمد عبده يعدل عن رأيه، قال: «لم تكن الثورة من رأيي، وكنت قانعًا بالحصول على الدستور في ظرف خمس سنوات، فلم أوافق على عزل رياض (مصطفى رياض باشا رئيس مجلس النظار) في أيلول/سبتمبر ١٨٨١م.. لكن لما منح الدستور انضممنا جميعًا إلى الثورة لكي نحمي الدستور»[٤٦].

وأدّى هذا التطور العملي بنجاح الثورة إلى تطور فكري مهم في آراء محمد عبده. فقد كتب في برنامج «الحزب الوطني المصري» إن المصريين «وقد عرفوا الآن معنى الحرية في هذه السنين الأخيرة، فعقدوا خناصرهم على توسيع نطاق التهذيب، وهم يرجون أن يكون ذلك بواسطة:

مجلس شورى النواب ـ الذي انعقد الآن،

بواسطة حرية المطبوعات بطريقة ملائمة،

وبتعميم التعليم ونمو المعارف بين أبناء الأمة،

وهذا كله لا يحصل إلا بثبات هذا الحزب وحزم رجاله»[٤٧].

ولم يكن بين نجاح الثورة العرابية وانضمام محمد عبده إليها، وبين إخفاقها والقبض على رؤوسها ـ ومنهم محمد عبده نفسه ـ سوى عشرة أشهر (تشرين الأول/أكتوبر ١٨٨١م ـ تموز/يوليو ١٨٨٢م)، عاد محمد عبده بعدها إلى طريق «الإصلاح» الذي لا يتجنب الثورة فحسب، بل يهاجم دعاة سلوك سبيلها في كثير من الأحيان.

ولكن هذه العودة إلى العمل «الإصلاحي التربوي» لم تمنعه من المشاركة ـ في أثناء المدة التي أمضاها في المنفى ـ في تنظيم سياسي سري،

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص٥٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص٥٦.

(٤٧) المصدر نفسه، ص٥٧.

هو جمعية **العروة الوثقى**، التي كوّنها الأفغاني في باريس وكان رئيسها، وكان محمد عبده نائب الرئيس. وقد انبثّت فروع هذه الجمعية في أغلب الأقطار الإسلامية، وجعلت تعمل على ترويج الأفكار الإصلاحية التي كانت تعبّر عنها مجلة **العروة الوثقى** التي لم تكن إلا أثرًا من آثار الجمعية السرية نفسها. وقد كان اهتمام الجمعية الأكبر هو بفكرة «الجامعة الإسلامية»، التي كان الأفغاني شديد الحماس لها، ويتجلّى ذلك في القَسَم الذي كان يقسمه عضو الجمعية عند انضمامه إليها، وكان هذا القسم يتضمّنَ التعهّد «بأن يبذل ما في وسعه لإحياء الأخوة الإسلامية، **وألا يقدم إلا ما قدمه الدين، ولا يؤخر إلا ما أخره الدين**، وأن يوسّع معرفته بالعالم الإسلامي من كل نواحيه بقدر ما يستطيع»[٤٨]. ولا يرى الدكتور محمد عمارة في العمل السياسي الذي مارسه محمد عبده في هذه المدة ـ نحو العام ـ مؤشرًا على تغير موقفه الفكري، وإنما يعزو قيامه بذلك إلى ظروف النفي وصلته بجمال الدين الأفغاني الذي كان القائد الحقيقي والمحرك الرئيسي لهذا العمل الثوري[٤٩].

ولم يكن عمل محمد عبده تحت راية فكرة «الجامعة الإسلامية» يعني ـ بأي صورة ـ أنه كان يرى أن تقوم في مصر، أو في أي بلد من بلدان الإسلام، حكومة دينية. فمحمد عبده يرفض بشكل قاطع أن يكون الإسلام نصيرًا لقيام سلطة دينية في المجتمع، بأي وجه من الوجوه. فهو يرى أنه «**ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر، وهي سلطة خوَّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوَّلها لأعلاهم يتناول بها أدناهم**». وهو يرى أن إحدى المهمات التي جاء من أجلها الإسلام، ونهض بها في المجتمع الذي ظهر فيه، هي هدم السلطة الدينية: «**أصل من أصول الإسلام قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها. هدم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى**

---

(٤٨) صديقنا العلامة الدكتور عبد المجيد النجار، المصدر السابق، ص١٤٨ وهو ينقل القَسَمَ عن: أحمد أمين، **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ويذكر الدكتور محمد عمارة أن الإمام محمد عبده هو الذي كتب القسم المذكور، وأنه قام بعدة رحلات إلى لندن وإلى بعض بلاد الشرق، ومنها مصر، لمهام سياسية تتعلق بهذا التنظيم وبقيادة العمل السياسي ضد الإنكليز ولا سيما في أثناء الثورة المهدية في السودان. انظر: مقدمة محمد عمارة **للأعمال الكاملة**، ص٧٥.

(٤٩) محمد عمارة، المصدر نفسه.

لم يَبْقَ لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم، ولم يَدَع الإسلام لأحد، بعد الله ورسوله، سلطانًا على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه. على أن رسول الله كان مبلغًا ومذكرًا، لا مهيمنًا ولا مسيطرًا.. وليس لمسلم، مهما علا كعبه في الإسلام، على آخر، مهما انحطت منزلته فيه، إلا حق النصيحة والإرشاد...»[٥٠].

والإسلام ـ كما يقول محمد عبده ـ «دين وشرع، فقد وضع حدودًا، ورسم حقوقًا . . . فلا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير، فلا بد من أن تكون في واحد، وهو السلطان أو الخليفة، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه. .»[٥١].

والموقف نفسه يُضَمِّنُهُ محمد عبده المادة الخامسة من برنامج «الحزب الوطني المصري» فيقول فيها إن الحزب «سياسي، لاديني (بمعنى أنه ليس حزبًا دينيًا لا بمعنى أنه ضد الدين) فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب، وجميع النصارى واليهود، وكل من يحرث أرض مصر ويتكلّم لغتها منضمّ إليه. . . وهذا مسلَّم به عند أخص مشايخ الأزهر الذين يعضدون هذا الحزب ويعتقدون أن الشريعة المحمدية الحقة تنهى عن البغضاء، وتعتبر الناس في المعاملة سواء. .»[٥٢].

ومسألة الإمامة (الخلافة) والفقه المتعلق بها، ينبغي أن لا تكون محل بحث و«كلام» في رأي الأستاذ الإمام، فقد حذف بنفسه هدفًا من أهداف مجلة المنار التي أنشأها تلميذه محمد رشيد رضا هو «تعريف الأمة بحقوق

---

(٥٠) المصدر نفسه ص١٠٦، والنص من رد الإمام محمد عبده على الكاتب الفرنسي «هانوتو» الذي نشرت جريدة المؤيد مقالات له تعرض فيها بالطعن لبعض أصول الإسلام، وردَّ محمد عبده عليه بست مقالات في المؤيد نفسها. انظر: عبده، المصدر السابق، ج ٣، ص٢١٩.

(٥١) المصدر نفسه، ج ١، ص١٠٧. والنص من «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية،» المنشور في: المصدر نفسه، ج ٣، ص٢٥٧ وما بعدها.

(٥٢) المصدر نفسه، ج ١، ص١٠٩.

الإمام والإمام بحقوق الأمة»، وكتب معلقًا عليه: «إن المسلمين ليس لهم اليوم إمام إلا القرآن، وإن الكلام في الإمامة مثار فتنة يخشى ضرره ولا يرجى نفعه الآن»[٥٣]. وما يمثله الإسلام من: «رابطة اعتقادية وأدبية وروحية، بل وجنسية تجمع كل المسلمين، لا يمنع من تأسيس الولايات السياسية على أسس قومية ووطنية في إطار هذا المحيط الإسلامي الكبير»[٥٤]. **وقد كان ذلك هو رأيه والخلافة الإسلامية العثمانية قائمة، فماذا تراه كان يقول بعد سقوطها؟؟**

وكثيرًا ما يُنْتَقَدُ محمد عبده بزعم أنه كان داعية إلى الاستبداد ومحبِّذًا للدكتاتورية. ويستشهد أصحاب هذا الانتقاد على صحّته بمقالة لمحمد عبده نشرتها مجلة الجامعة العثمانية في أول أيار/مايو سنة ١٨٩٩ تعليقًا على مقالة نشرت في المجلة نفسها عن «الإخاء والحرية»[٥٥].

والحق أن محمد عبده لم يكن داعية إلى الاستبداد والدكتاتورية، وإنما كان داعية إلى الإصلاح السياسي الذي لا يقدر عليه إلا حكام بيدهم، فعلًا، مقاليد الأمور، يحكمون بالعدل، لا بالهوى والغرض، وفق خطة محكمة ينفذونها في أمد محدود، وبمقتضى دستور يقيد سلطة الحكام بسلطة الشعب ومشاركته.

وكان محمد عبده يوقن أن هذا لا يتم إلا بالتدرج الحكيم، الذي يؤدّي إلى المطلوب، دون طفرة غير مأمونة، ودون ثورة مجنونة. وهذا نفسه أمل لا يزال يحلم به الإصلاحيون في بلادنا بعد مرور أكثر من قرن كامل على نشر مقالة محمد عبده!!

* * *

وإذا كان جمال الدين الأفغاني قد أسس ـ في الفكر السياسي الإسلامي المصري ـ لفكرتي الإسلام المجاهد ضد الطغيان الداخلي والخارجي، والإسلام المتحرر من قيود التقليد، المنطلق في رحاب حرية الفكر وسعة

(٥٣) تاريخ الأستاذ الإمام للسيد محمد رشيد رضا، ج ١، ص٩١٣.

(٥٤) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ج ١ ص١٢٠.

(٥٥) انظر: محمد سليم العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط ١١ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٢)، ص٣٢٢.

الاجتهاد. وهي البذور التي أنبتت فيما بعد ألوانًا مختلفة من النبات والثمر فَضَّل الناس بعضها على بعض في الأكل، وأخذت الأفهام منها ـ على اختلافها ـ على قدر القرائح والعقول، واتخذت الأحزاب والجماعات والأفراد من نتاجها سَكَرًا ورزقًا حسنًا، إذ كل ميسر لما خلق له.

إذا كان ذلك كذلك فإن إضافة محمد عبده إلى الفكر السياسي الإسلامي، بمنهجه الإصلاحي، الذي بدأ به حياته، واختتمها، إضافة تمثل اجتهادًا جديدًا أساسه توجهه الأصيل إلى الإصلاح الديني الذي عرَّفه بقوله إنه يعني:

«تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى..» أو كما قال في موضع آخر؛

«لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف، وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يُحَصِّل من وسائله ما يؤهله للفهم..»[٥٦].

المؤهل يجتهد، وغير المؤهل يسأل العلماء: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧].

وهذا هو الذي صنعه محمد عبده نفسه ـ أعني الاجتهاد بعد التأهل له ـ فاستحق المكانة الباقية له حتى اليوم في سلسلة روَّاد الفكر الإسلامي الإصلاحي.

❁ ❁ ❁

لقد تنوع نشاط الإمام محمد عبده، فاعتنى: «بالتجديد الديني، والإصلاح الاجتماعي، وتحرير الفكر من أغلال الجمود والتعصب، وكان زعيمًا في دنيا الأدب، ورائدًا في الفكر، ومجددًا في الدين، ومصلحًا في شؤون الدنيا، ومعلمًا يبحث عن الطاقات الكامنة في نفوس تلاميذه، ليوجههم إلى العمل في ميادين مختلفة. وتلاميذه لم يكونوا مثل أي تلاميذ يلتفون حول معلمهم، وإنما كانوا أعلامًا أخذوا من نفسه روح الإصلاح،

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص١٠٧ و١٨٣ ـ ١٨٤.

ومن قلبه نور البصيرة، ومن علمه مصابيح الهداية، ومن عزيمته الصبر والتحمل والمضي في الطريق؛ ولذلك يعد رائد حركة التجديد، والملهم لمعظم مدارس التنوير، والباعث لحركات الإصلاح»[٥٧].

توفي الأستاذ الإمام بالإسكندرية في ٩ من جمادى الأولى ١٣٢٣هـ = ١١/٧/١٩٠٥م ويكفي دليلًا على الأثر النافع الذي تركه، في مصر والعالم الإسلامي، أنه إذا ذكرت كلمة «الأستاذ الإمام» لم تنصرف إلا إليه (!) فصارت علمًا عليه.

كان يستفتيه في مصر أهل الأديان الثلاثة، وترد عليه الفتاوى من الهند ومن غيرها من بلاد الدنيا، كان نموذجا حيًا لعالمية الإسلام قبل أن يسمع أحد عن «العولمة» (!) كان سلفيًا في الدين، مستقبليًا مجددًا في الدنيا. حاوره مفكرون من فرنسا وبريطانيا وروسيا فلم يضق بفكرة ذرعًا، وإنما رد على الجميع بالحكمة والموعظة الحسنة، واستحضر دائمًا أن العزة لله ولرسوله وللمؤمنين[٥٨].

ومحمد عبده مشروع إصلاحي متكامل، في الثقافة والتربية واللغة والأدب والفكر الاجتماعي وتفسير القرآن الكريم والإفتاء والاجتهاد الفقهي والعمل الثوري والفكر السياسي.. وكان ـ في ذلك كله وبه ـ «عقلًا من أكبر عقول الشرق والعروبة والإسلام في عصرنا الحديث»[٥٩].

---

(٥٧) أحمد عبد الفتاح، (ﷺ)، «تلامذة الإمام محمد عبده في التجديد الفكري والثقافي،» في: غانم والجوهري، محرران، **الإمام محمد عبده: مائة عام على رحيله، ١٩٠٥ ـ ٢٠٠٥**، ص٧٩١ وبخاصة ص٨٢٥.

(٥٨) بتصرف من مقدمة عمارة لـ: عبده، **الأعمال الكاملة**، ص١٦ ـ ١٩.

(٥٩) المصدر السابق، ص٣٦.

(١٣)
الإخوان المسلمون

توفي الأستاذ الإمام محمد عبده ولم ينقطع بموته عمله، بل حمل الراية من بعده تلامذته، وأخصهم الشيخ محمد رشيد رضا، صاحب المنار، ومدوّن تفسير الأستاذ الإمام، وكاتب تاريخه، وآخرون كثيرون، لكن الذي حمل راية التجديد والإصلاح، وضمن بجهوده استمرار المدرسة السلفية الإصلاحية، كان هو حسن البنا، الذي أسس جماعة «الإخوان المسلمين».

الأستاذ الإمام.. حسن البنا

ولد حسن البنا في ٢٥ من شعبان ١٣٢٤هـ = ١٤/١٠/١٩٠٦م[١]، في بيت وسط من بيوت الريف المصري العريق، لا هو بالفقير المحتاج ولا هو بالغني المترف. ومن مثل هذه البيوت ـ عندما يستقيم منهج التربية ـ يخرج النوابغ الذين يغيرون العالم ويتركون، حيث تبلغ كلمتهم، أثرًا باقيًا(!)

أبوه الشيخ أحمد عبد الرحمن البنا ـ المعروف بالساعاتي ـ كان من علماء الحديث وله في الحديث كتب أهمها **الفتح الرباني بترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني** وقد شرحه في كتاب **بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني**[٢].

---

(١) صديقنا الدكتور جابر قميحة، (ﷺ)، الإمام الشهيد حسن البنا بين السهام السوداء.. وعطاء الرسائل (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٨)، ص١٢٧، وقد كانت ولادته ضحى يوم الأحد.

(٢) طبع كلاهما مرات آخرها طبعة بيت الأفكار الدولية، بتحقيق حسان عبد المنان في أربعة أجزاء.

في بيت هذا هو اهتمام ربّه نشأ حسن البنا، ودرس أول أمره في مدرسة الرشاد الدينية التي أسسها الشيخ محمد زهران، أول أساتذة حسن البنا، وهي كُتَّاب متطور أدخل صاحبه فيه دراسة عدة مواد لم يكن للكتاتيب بها عهد؛ وقد وصف حسن البنا شيخه محمد زهران بأنه: «الذكي الألمعي، العالم التقي، الفطن الظريف، الذي كان بين الناس سراجًا مشرقًا بنور العلم والفضل...»[3]. وفي هذه المدرسة حفظ حسن البنا نصف القرآن، ثم غادرها، عندما تغير المدرس فيها، إلى المدرسة الإعدادية وأكمل حفظ القرآن الكريم من المنزل بعد ذلك وفاءً بوعد قطعه على نفسه لوالده(!)

اتصل حسن البنا في مقتبل العمر بالطريقة الحصافية ـ من الطرق الصوفية المعروفة ـ وشغف بأذكارها، وبالطريقة الجامعة بين التربية الروحية الراقية والمنهج السلفي الصحيح، اللذيْن كان يجمع بينهما مؤسس الحصافية الشيخ حسنين الحصافي.

وظل على صلة بالطريقة، بل ساهم في تأسيس جمعية لها في المحمودية، رأسها الأستاذ أحمد السكري ـ وكيل الإخوان المسلمين فيما بعد ـ وكان حسن البنا سكرتيرها، وظلت الصلة قائمة إلى أن تأسست جمعية الإخوان المسلمين، وبدأت تنشئ الشُعب في أماكن عدة فكان للشيخ عبد الوهاب الحصافي ـ شيخ الطريقة ـ رأي فيها لم يوافقه عليه حسن البنا، فافترقا وإن بقي على حبه له وتقديره إياه «أجمل ما يَحفَظُ مريد محب مخلص لشيخ عالم عامل تقي، نصح فأخلص النصيحة وأرشد فأحسن الإرشاد»[4].

والتحق حسن البنا بعد المدرسة الإعدادية بمدرسة المعلمين الأولية في دمنهور، قبل أن يتم الرابعة عشرة من عمره، وتخرج فيها في سنة ١٩٢٣، قبل أن يكمل السابعة عشرة من عمره، ليلتحق بدار العلوم في قسمها العالي، بعد أن نجح في امتحان القبول به، موفرًا أربع سنوات هي مدة القسم التجهيزي لمن لم يكن قد أتم الدراسة الأهلية وبدأ في القسم العالي من الدراسة الأزهرية(!)

---

(٣) حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية (بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٦)، ص١٠.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٠.

ومن دار العلوم تخرج وهو الأول على دفعته في سنوات الدراسة كلها، وقد طلب أستاذهم الشيخ أحمد نجاتي في السنة النهائية من طلابه كتابة موضوع إنشاء (=تعبير) على أن يكتب كل منهم في: «**أعظم آماله بعد إتمام دراسته ويبين الوسائل التي يعدها لتحقيق ذلك**».

وكتب حسن البنا أنه يريد أن يكون: «مرشدًا معلمًا، إذا قضيت في تعليم الأبناء سحابة النهار ومعظم العام، قضيت ليلي في تعليم الآباء هدف دينهم، ومنابع سعادتهم ومسرات حياتهم، تارة بالخطابة والمحاورة، وأخرى بالكتابة والتأليف، وثالثة بالتجول والسياحة... وقد أعددت لذلك من الوسائل الخلقية «الثبات والتضحية» وهما ألزم للمصلح من ظله، وسر نجاحه كله... ونفسًا بِعْتُها لله صفقة رابحة، وتجارة بمشيئة الله منجية، راجيًا منه قبولها سائلهُ إتمامها... ذلك عهد بيني وبين ربي أسجله على نفسي... في وحدة لا يؤثر فيها إلا الضمير، وليل لا يطلع عليه إلا اللطيف الخبير: ﴿وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [الفتح: ١٠]»[٥].

وقد وفىّ حسن البنا لله تعالى بعهده، ولقي ربه شهيدًا بعد عشرين سنة من بدء تكوين جماعته «الإخوان المسلمون». كانت هذه السنوات القليلة، في حساب الزمن، أكثر بركة من عقود أو قرون، وبقي عطاؤها، عند من أحسن فهمها، كالشجرة الطيبة تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها.

وقد كُتب عن حسن البنا ما لا يحصى من الصفحات، كُتبًا ومقالات، وأثنى عليه محبوه بما لم يكن هو ليرضى أن يقال عنه، وذمه شانئوه ببواطل مفتريات لا أساس لها، بعضهم وهو يعلم، وبعضهم وهو جاهل بما يتحدث عنه أو يكتب فيه، وكلاهما على خطر مما فعل عظيم. وليس حسن البنا، في هذا الشأن، بدعًا من المصلحين والدعاة المجددين، بل كلهم، أو جُلهم، نال من الفريقين نصيبه. والله يفصل بين الناس يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون، وهو سبحانه يدافع عن الذين آمنوا، وهو لا يحب كل خوّان كفور.

يقول الشيخ محمد الغزالي (رحمه الله) إنه يظن أن حسن البنا دخل ٣ آلاف

---

(٥) المصدر نفسه، ص٥١.

قرية من قرى مصر البالغ عددها ٤ آلاف قرية يدعو إلى الله تعالى! ويصفه سيد قطب بأنه عبقري البناء[٦] ويقول: إن عبقرية البناء تمتد بعد ذهاب البنّاء!

وللأستاذ الكبير المستشار طارق البشري دراسة ماتعة، عن كيفية دراسة الفكر الحركي، جعلها مقدمة لكتاب الأخ الدكتور إبراهيم البيومي غانم الفكر السياسي للإمام حسن البنا[٧].

* * *

بدأ حسن البنا دعوته العملية وهو بعد صبي يافع فقد رأس وهو في المدرسة الإعدادية جمعية أسسها باسم «جمعية الأخلاق الأدبية»[٨] كان هدفها التواصي على التمسك بالدين، والمحافظة على الصلوات في أوقاتها، والحرص على بر الوالدين واحترام من يكبر أعضاءها في السن.

وكان من طرائف ما صنعه رئيس الجمعية، حسن البنا، أنه رأى إمام مسجد في حيه يفرق التلاميذ الذين أدوا صلاة الجماعة في المسجد ويهددهم بالويل والثبور ظنًا منه أن التلاميذ يسرفون في الماء إذا توضؤوا (!) وقد خاف من التلاميذ من خاف، وثبت من ثبت، وأثر الموقف في نفس التلميذ حسن البنا وهؤلاء من أعضاء جمعيته، فكتب إلى إمام المسجد خطابًا فيه آية واحدة هي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِم مِّن شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِم مِّن شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنعام: ٥٢]. وأرسل حسن البنا الرسالة إلى الشيخ، إمام المسجد، دون أن يضع عليها طابع بريد، نكالًا لهذا الإمام ليدفع هو أجرة البريد! وآتت الرسالة أكلها فتحول إمام المسجد إلى صديق للتلاميذ وعقد معهم اتفاقًا على أن يكون عليهم ملء صهريج المياه كل يوم، ومعاونته في جمع التبرعات للمسجد لشراء الحصر اللازمة له!

---

(٦) انظر: «حسن البنا وعبقرية البناء،» في: سيد قطب، دراسات إسلامية، تقديم محب الدين الخطيب (القاهرة: [د. ن.]، ١٣٧٢هـ/١٩٥٣م)، ص٢١١.

(٧) ابراهيم البيومي غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، تقديم طارق البشري (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٢)، ص١١ ـ ٢٧. وهذا الكتاب في الأصل هو رسالة ماجستير من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

(٨) ذكر نظامها في: حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية (الإسكندرية: دار الدعوة، ٢٠٠١)، ص١٢ ـ ١٣.

وأنشأ حسن البنا بعد ذلك «جمعية منع المحرمات» من هؤلاء التلاميذ أنفسهم ـ أو من بعضهم ـ كان نشاطها إرسال الخطابات لمن يقعون في شيء من المنكرات، تدعوهم إلى تركها، وإلى فعل الخيرات، وكانوا يغطون نفقات الجمعية باشتراكات فردية منهم، ٥ إلى ١٠ مليمات أسبوعيًا! وقد كان هذا النشاط، وغيره، وهو لم يتم الرابعة عشرة من عمره[٩](!)

تأسيس الإخوان المسلمين

ما إن تخرج حسن البنا في كلية دار العلوم، وعُين مدرسًا في الإسماعيلية حتى أسس هناك جماعة «الإخوان المسلمين» في شهر ذي القعدة ١٣٤٧هـ = أيار/مايو ١٩٢٩م[١٠]. وقد أصبح حسن البنا، وحركة «الإخوان المسلمين» اسمين لا يفترقان، ولا يفهم أحدهما دون الآخر، ولا يذكر أحدهما إلا استدعت الأذهان والألسنة قرينَه وصاحبَه!

وقد كتب عن حركة الإخوان المسلمين ما لا يقع تحت حصر، بلغات العالم كلها، وكتب عن حسن البنا كذلك. والواقع أن كل كتابة عن الحركة تناولت ـ بالضرورة واللزوم ـ مؤسسها نفسه، بحيث يجد المرء نفسه في بحر لا ساحل له من المؤلفات، المتعاطفة، والناقدة، والتي تروم أن تكون محايدة! ولذلك فسوف أكتفي بمحاولة الإشارة إلى أهم معالم الدور الفكري/السياسي لحسن البنا ـ الإمام الشهيد ـ دون غيره من جوانب مساهمته الفعالة في الحركة السياسية المصرية، أو من آثار وجود حركة الإخوان المسلمين ـ كبرى الحركات الإسلامية في العصر الحديث ـ في الحياة السياسية والإسلامية المصرية.

قدم حسن البنا نفسه باعتباره «مرشدًا». ومنهج المرشد، عادة، هو منهج المُعلّم المصلِح، وقد حرص حسن البنا على تأكيد هذا المعنى طول

---

(٩) الشيخ الدكتور رؤوف شلبي، الشيخ حسن البنا ومدرسته: الإخوان المسلمين (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٨)، ص٢٦ ـ ٢٨، والبنا، مذكرات الدعوة والداعية (ط دار الدعوة)، ص١٢ ـ ١٤.

(١٠) صديقنا الكبير العلّامة يوسف القرضاوي، الإخوان المسلمون: سبعون عامًا في الدعوة والتربية والجهاد (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٩)، ص٤٧.

حياته، وجمع إليه كونه ثائرًا وداعيًا إلى الثورة. فكأنه بذلك قد جمع بين منهجي السيد جمال الدين الأفغاني الذي سمّاه محمد عبده «الثائر الإسلامي» ومنهج محمد عبده نفسه الذي سماه الأستاذ العقّاد «عبقري الإصلاح والتعليم». ثم لم يقف حسن البنا عند الفكري والإصلاحي أو الثوري النظري، بل جاوزه إلى الجانب العلمي[١١] بتأسيس جماعة الإخوان المسلمين بما لا يزال لها من أثر بالغ في الحياة السياسية المصرية، بل العربية والعالمية كذلك. وهو يحدّد هدفه مبكرًا، سنة ١٩٢٩، بقوله: «**لا بد إذن من السعي لإصلاح الشرق وتوجيه جهود الأمم إلى غاية منتزعة من روح الشرق، وملائمة لمزاج أهله لا تنحصر في تقليد لأوروبا ولا لغيرها، بل قوامها إنهاض الشرق من كبوته واستخدام قواه الكامنة**»[١٢].

وكان أول ما لفت نظره في تأسيس الإصلاح على ما يتفق مع طبيعة «الشرق»، ولا يكون تقليدًا للغرب، قضية المصطلحات المتداولة في الكتابة والخطابة الدينية والسياسية، فهو يرى أن الناس «يستخدمون الألفاظ التي تداولها المؤرخون لمسمّيات ذلك العصر (يقصد عصر النهضة في أوروبا) فيقولون رجال الدين، والسلطة الروحية...، **ولعل هذا اللبس اللفظي هو الذي جعلهم يتورطون في تشبيه النظم الإسلامية بغيرها من النظم، وواجبنا أن نرفع عن أعينهم حجاب الوهم، ونوضح لهم ذلك العبث اللفظي وخداع العناوين التي وضعها مؤرخو أوروبا لذلك العهد**»[١٣].

والمفهوم الرئيسي في كتابات حسن البنا وخطبه هو مفهوم «**النهضة**»، وهو يقدمه باعتباره نقيض حالة «**الانحطاط**» التي نعبر اليوم عنها بكلمة «**التخلف**»، وهو يستمد هذا المفهوم من القرآن مباشرة ـ **وهي خاصية شائعة في كل فكر حسن البنا** ـ فيرى أن النهضة تقوم على ثلاثة أركان: الأول، هو **المثل الأعلى** «الذي كلما سما سمت نهضة الأمة وتوفرت لها وسائل

---

(١١) وقد حاول الأفغاني وعبده ذلك قبله عندما أسسا تنظيمًا سياسيًا إسلاميًا سريًا هو العروة الوثقى التي أصدرت المجلة، كما ذكرنا آنفًا.

(١٢) غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، ص٢٠٠، والنص لـ: حسن البنا، «السبيل إلى الإصلاح في الشرق،» منشور بتاريخ ٢٥/٤/١٩٢٩.

(١٣) غانم، المصدر نفسه، ص٢٠١.

القوة.. ولهذا كان المثل الأعلى الذي وضعه القرآن لأمته هو الإيمان بالله أولًا، ومن هذا الإيمان تستمد الأمة سيادتها في قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. وهذا المعنى للنهضة معنًى تنفرد به الأمة الإسلامية إذ تستند نهضتها إلى جانب الله، والإيمان وسلوك سبيله، وهو لا يكون في غيرها من النهضات»[١٤].

والركنان الآخران للنهضة ـ عند حسن البنا ـ هما **القوة المعنوية والقوة المادية**، وبهذه الأمور الثلاثة يتكامل الإطار النظري للنهضة، فإذا قويت روح الأمة وأخلاقها تبع ذلك حتمًا دوام التفكير في وسائل القوة المادية، والتفكير في القوة نفسها، «وهذا هو ما يشير القرآن إليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]، وقوله: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]»[١٥].

ولذلك كان طبيعيًا أن يرى حسن البنا في السعي إلى تقليد الغرب، ومحاولة أن نكون «قطعة من أوروبا» مخاطر جسيمة تهدد كيان المسلمين والشرقيين عمومًا وتنسيهم «**كرامتهم وعزتهم ومقدساتهم وتنسيهم مهمتهم**»[١٦]. وهو يقرر بألفاظ مختلفة في المناسبات كلها أن أساس النهضة هو تقديم الإسلام باعتباره «**دينًا قيّمًا فيه النظام الشامل والقانون المحكم والدستور الكافل لسعادة الأمم ورفاهيتها وصلاحها في الحياة وبعد الحياة**» وأن «**علينا أن نجعل هذا الإسلام المتمكن في نفوس أهله أساسًا للنهضة الشرقية الحديثة، بذلك تصطبغ نهضتنا بصبغة شرقية مجيدة تجذب نحوها أفئدة الشعوب وتعيد للشرق مجده المسلوب وعزه المغتصب**».

بل هو يرى أن منهجه في الدعوة إلى هذه النهضة هو الذي يحقق للأمة الإسلامية أن تستعيد «**ريادة العالم إلى الخير**» أو «**أستاذية العالم**» فهي ليست دعوة إلى نهضة محلية فحسب، وإنما هي إيمان بأن «الإسلام هو مستقبل الشرق والغرب معًا في ظل الأخوة الإسلامية العالمية»[١٧]. والتنظيم الدولي

---

(١٤) المصدر نفسه، ص٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) المصدر نفسه، وهو ينقل من: حسن البنا، «لا القومية ولا العالمية، بل الأخوة الإسلامية،» جريدة الإخوان المسلمون (ربيع الثاني ١٣٥٥هـ حزيران/ يونيو ١٩٣٦).

انعكاس مباشر لفكرة إصلاح العالم عند حسن البنا فلا يجوز التنكّر له(!)

وحسن البنا لا يرى إلا صورة الإسلام الشامل الذي يحكم الحياة كلها، فهو يردّ على الدكتور طه حسين عندما نشر كتابه مستقبل الثقافة في مصر، فيقول: «**الذي نخالف فيه الدكتور طه حسين، وغير الدكتور طه حسين ممن يؤمن بفكرته هذه، ادعاء أن هذا التفريق بين الدين والسياسة وبين الدين والقومية وبين الدين والعلم نافع لنا متفق مع تعاليم ديننا. هذه دعوى ينقصها الدليل النظري والدليل التاريخي، وتتنافى مع مصلحتنا ومقوّمات نهضتنا. والذي يريد أن يجرد الإسلام عن معناه القومي وعن معناه الثقافي يريد بمعنى آخر ألا يكون هناك شيء اسمه الإسلام تؤمن به هذه الأمة وتدين به**»[18].

وحسن البنا يخاطب مخالفيه ـ في المقال نفسه ـ بقوله: «**ألستم مسلمين أيها الناس؟ ألا ترضون الإسلام حَكَمًا؟.. نرجو أن تكونوا صرحاء... إن كنتم آمنتم بالإسلام على أنه حق ثابت فنحن نرضى أن نتحاكم جميعًا إليه وحينئذ سنلتقي وسنتفق وستعلمون أن الدولة والقومية والعلم من أركان الإسلام**».

وهو في رفضه لصورة الحياة الغربية، ومحاولة نقلها إلى بلادنا يعلن أن: «**الإخوان سيحاربون بكل قوة كل داعية يدعو إلى فَرْنَجَةِ هذا الشعب أو صبغه بصبغة تتعارض مع روح الإسلام وأحكامه، وإذا أصر الداعون إلى التقليد الأعمى على موقفهم فنحن لهم بالمرصاد وسننتصر بإذن الله**»[19].

ولذلك كانت حرب حسن البنا على الاستعمار مستمرة في أطوار دعوته كلها، وهو يسميه «الاستخراب»؛ ويقول إن لفظ «الاستعمار»، بما يفيده من التعمير والإصلاح، يستعمل في هذه الأيام لغير ما وضع له «**لأنه عامل فساد وإفساد في حياة الشعوب فهو لا يحمل للشعوب المستعمَرَة إلا البطش والغطرسة والذل والفقر والمسكنة، وكلما دخل بلدًا سلب الذمة من أهله ففسد خلقهم، وضعفت نفوسهم، وشاع الظلم، ومات العلم وفشى الجهل**»[20]. والمستعمرون ـ كما يرى البنا ـ «جعلوا نصب أعينهم كتم

---

(18) حسن البنا، «هذه الثلاثة من أركان الإسلام: الدولة والقومية والعلم،» مجلة التعارف (9 آذار/ مارس 1940).

(19) حسن البنا، «توحيد القضاء،» التعارف (4 أيار/ مايو 1940). انظر أيضًا: غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، ص228.

(20) غانم، المصدر نفسه، ص230.

أنفاس المسلمين وخنق حريتهم، وتهديد ثقافتهم المجيدة وإبدالها بثقافة خليعة مستهترة لا تمت إلى الفضيلة ولا تنتسب إلى الرجولة.. وهم يرون أن تعاليم الإسلام وشدة روحانيته أكبر عائق أمامهم يعترض مطامعهم...»[21].

ومنهج المقاومة ـ عند حسن البنا ـ لا يوجد إلا في القرآن ومبادئ الإسلام. والجانب الروحي فيه هو بعث «الإيمان بالله» وتقويته لتبديد اليأس من النفوس وترسيخ الأمل فيها، فالقرآن يضع اليأس في مرتبة الكفر ويقرن القنوط بالضلال، والقرآن يقرر ناموسًا ربانيًا لا يتغير، ونظامًا ربانيًا لا يتبدل: أن الأيام دول ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠]. والجانب المادي لا تقوم له قائمة إلا إذا اقترنت به «القوة الروحية» و«الخلق الفاضل» و«النفس النبيلة» و«الإيمان بالحقوق ومعرفتها» و«الإرادة الماضية في سبيل الواجب» و«الوفاء الذي تنبني عليه الثقة والوحدة».

فكر حسن البنا

الدعائم الفكرية لهذا المنهج ثلاث: **أولاها، تحرير العقل وفتح آفاق التفكير أمامه**، كما دعا القرآن الكريم إلى ذلك وحثّ عليه. والبنا يرى التفكير عبادة لا تعدلها عبادة لأن «القرآن ربط بين القلب المؤمن والعقل المفكر»، والعقل «محكوم بحدود الشرع ولا بد أن يسلّم لخالق الكون ومدبر الأمر كله».

وثانيتها، العلم الذي يؤازر القوة الروحية ويوجّهها أفضل توجيه ويمدّها بما تحتاج إليه من مخترعات ومكتشفات، والقرآن يجعل العلم فريضة كالقوة تمامًا، لا يفرق بين علم الدين وعلم الدنيا بل أوصى بهما جميعًا.

ولكن التمييز بين العلم الضار والعلم النافع ضروري، فنحن «**لم نبرع في المخترعات كما برعنا في الرقص والتمثيل، ولم ننبغ في العلوم والمعارف نبوغنا في التهتّك والخلاعة. والأخذ عن الغرب يجب أن يفرق بين النافع والضار من خصائص حضارته، فإن لكل عصر وجهين: جميل وقبيح، ومن الغبن أن نترك جمال العصر، العلم العملي، لقبحه، التحلل والإلحاد**

---

(٢١) المصدر نفسه، ص٢٣٢ وهو ينقل عن مقال، حسن البنا، «ذكرى الظهير البربري،» المنشور في ٢٠ صفر ١٣٥٣هـ/[٣ حزيران/ يونيو ١٩٣٤]).

والإباحية...إلخ؛ ومن الخطأ أن نتهاون في قبحه لجماله، بل نقف موقف الناقد البصير الذي يأخذ الطيب وينفي الخبيث»[٢٢].

وثالثة الدعائم الفكرية، لمنهج حسن البنا في تحقيق النهضة، هو **تجديد التراث وتوحيد الثقافة**، وهو في ذلك متابع لاهتمام محمد عبده الذي يعتبر رائد مدرسة تحقيق التراث وتجديد الثقافة العربية بما صنعه من تحقيق مقامات بديع الزمان، ونهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب، وأسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز، لعبد القاهر الجرجاني، وغيرها[٢٣].

وإذا كانت أركان النهضة هي ما نقلناه آنفًا، فإن دعائمها السياسية ـ عند حسن البنا ـ أربعة: **أولها**، القيادة التي تحدث في الأمة ثورة فكرية تدفع الإنسانية كلها ـ وليس أمة القائد فقط ـ إلى الأمام عدة مراحل. والمثل الأعلى في ذلك هو رسول الله (ﷺ).

وثانيها، هو الوحدة التي تزيل كل عوامل الفرقة الممزقة لشمل الأمة وهي عنده شرط لازم للاستفادة «من وحدة الأوطان التي تمتد من المحيط إلى المحيط». وصورة هذه الوحدة، عند البنا، صورة عملية تتم بأن تقرر كل أمة من أمم العالم الإسلامي شعارًا ثلاثيًا هو: **النظام الإسلامي الاجتماعي في الداخل، والتحرر من كل سلطان أجنبي في الخارج، والتعاون بين الأمم الإسلامية في جميع أنحاء الأرض**؛ وهذه خطوة في سبيل الوحدة السياسية الكاملة التي تأتي بعد ذلك في أوانها.

وثالثها، هي التحرر من الاستعمار فهو عدو كل نهضة وعائق كل تقدم، ولا سبيل إلى التحرر من الاستعمار إلا باستخدام القوة وأهم وسائلها الجهاد المسلح.

ورابعها، هي الحكم الإسلامي، ويقصد به البنا إقامة السلطة السياسية الوازعة التي تجعل «**نظام الحكم إسلاميًا قرآنيًا**» والحكومة «**إسلامية صحيحة الإسلام صادقة الإيمان مستقلة التفكير والتنفيذ..**»[٢٤].

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص٢٣٥ ـ ٢٤٨ (باختصار وتصرّف).

(٢٣) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ص١٩٨ ـ ١٩٩.

(٢٤) غانم، الفكر السياسي للإمام حسن البنا، ص٢٤٥ ـ ٢٥٢.

والبنا ـ كما يقول إبراهيم البيومي غانم ـ لا يعترف للأنظمة التي كانت قائمة في وقته بأنها إسلامية، ومن ثَم فهو لا ينتقدها فحسب، وإنما يؤدي منطقه إلى نفي شرعيتها، ولو بطريقة غير مباشرة[٢٥].

وأيًا ما كان الرأي في مدى واقعية الدعائم التي تصوّرها حسن البنا أساسًا للنهضة، وفي مدى التحديد أو التداخل الذي يبدو في أفكاره، فإن الثابت أن الفكرة التي أفرغ بها حسن البنا دلْوَهُ في مجرى الفكر الإسلامي هي **فكرة الإسلام الشامل لكل أوضاع الكون والمجتمع والفرد، الجامع لكل أطراف الحياة، المهيمن على كل شؤون البشر عقيدة وشريعة وسلوكًا.**
فبالعقيدة تتحدّد نظرة الإنسان إلى الكون وموقفه منه؛

وبالشريعة تتحدد أسس نظرته إلى المجتمع ومكانه فيه وواجبه نحوه وحقه عنده؛

وبالسلوك تتحدد وسائل التعامل بين الفرد والآخرين مسلمين كانوا أم غير مسلمين.

فالإسلام، كما تفهمه دعوة حسن البنا، ويعبّر عنه فكره، **فلسفة وقانون وأخلاق، وهو يحكم عقل الإنسان وقلبه وظاهر أمره وباطنه.** وهذا هو الإسهام الجديد الذي أضافه حسن البنا إلى الفكر الإسلامي[٢٦] وهو إسهام لقي أكبر قدر متصور من استجابة الناس له، ونجح في أن يؤسس أكبر الجماعات الإسلامية الفكرية والسياسية في العصر الحديث، وأكثرها تأثيرًا، وأعظمها جَلْبًا لإعجاب المعجبين وسخط الساخطين على حد سواء!!

* * *

إذا كان المنهج الفكري لجماعة الإخوان المسلمين يتميز بتقديمه فكرة شمول الإسلام لجوانب الحياة كافة، فإن ذلك يعني أن هذه الفكرة هي التي يعمل لتثبيتها ونشرها، وانتصارها في النهاية، الإخوان المسلمون.

---

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) مقدمة طارق البشري، في: المصدر السابق، ص١٧٩ وما بعدها، حيث يسمى حركة الإخوان المسلمين، وحركة الجماعة الإسلامية بقيادة أبي الأعلى المودودي «مشروع الإحياء الإيماني الشامل».

وقد بلور هذه الفكرة، وأعلنها، صريحةً واضحةً مرتبةً، الأستاذ الإمام نفسه في رسالته، أو خطابه، المسماة أو المسمى «رسالة المؤتمر الخامس»، فقال:

نحن نعتقد أن أحكام الإسلام وتعاليمه تنظم كل شؤون الناس في الدنيا وفي الآخرة... ، فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، وروحانية وعمل، ومصحف وسيف. والقرآن الكريم ينطق بذلك كله ويعتبره من لب الإسلام ومن صميمه، ويوصي بالإحسان فيه جميعًا: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [القصص: ٧٧].

وبعد أن يذكر بعض الآيات القرآنية في العبادات والمعاملات يقول: «وهكذا اتصل الإخوان بكتاب الله، واستلهموه واسترشدوه، فأيقنوا أن الإسلام هو هذا المعنى الكلي الشامل، وأنه يجب أن يهيمن على كل شؤون الحياة وأن تصطبغ جميعًا به وأن تنزل على حكمه وأن تساير قواعده وتعاليمه... ما دامت الأمة تريد أن تكون مسلمة إسلاما صحيحًا، أما إذا أسلمت في عبادتها وقلدت غير المسلمين في بقية شؤونها، فهي أمة ناقصة الإسلام تضاهئ الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥].

القرآن والسنة هما المرجع وفهم الصحابة هو المنهج، وعلى هذا الأساس يقوم البناء الفكري والحركي الإخواني، كما يبينه حسن البنا في رسالة المؤتمر الخامس، بل وفي سائر رسائله الفكرية.

يعتقد الإخوان المسلمون أن الإسلام دين عام انتظم كل شؤون الحياة، في كل الشعوب والأمم، لكل الأعصار والأزمان، جاء أسمى من أن يعرض لجزئيات هذه الحياة، وخصوصًا في الأمور الدنيوية البحتة، إنما هو يضع القواعد الكلية... ويرشد الناس إلى الطريق العملية للتطبيق عليها والسير في حدودها»[٢٧].

(٢٧) انظر رسالة المؤتمر الخامس، في: حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (بيروت: دار الشهاب، [د. ت.])، ص١٥٣.

يتحدث حسن البنا عن الدعوة التي اتخذت هذا المنهج خطًا فكريًا لها فيصفها بأنها:

دعوة سلفية: لأنهم يدعون إلى العودة بالإسلام إلى معينه الصافي، كتاب الله وسنة رسوله.

وطريقة سنية: لأنهم يحملون أنفسهم على العمل بالسنة المطهرة في كل شيء، وبخاصةٍ في العقائد والعبادات، ما وجدوا إلى ذلك سبيلًا.

وحقيقة صوفية: لأنهم يعلَمون أن أساس الخير طهارة النفس، ونقاء القلب، والمواظبة على العمل، والإعراض عن الخلق، والحبُّ في الله، والارتباط على الخير.

وهيئة سياسية: لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم في الداخل، وتعديل النظر في صلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم، في الخارج (نظام دولي عادل)، وتربية الشعب على العزة والكرامة والحرص على قوميته إلى أبعد حد.

وجماعة رياضية: لأنهم يُعنون بجسومهم، ويَعلمون أن المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف، وأن النبي (ﷺ) يقول: «إن لبدنك عليك حقًا»[٢٨]. وأن تكاليف الإسلام كلها لا يمكن أن تؤدى، كاملة صحيحة، إلا بالجسم القوي... وهم تبعًا لذلك يعنون بتشكيلاتهم وفرقهم الرياضية عناية تضارع، وربما فاقت، كثيرًا من الأندية المتخصصة.

ورابطة علمية ثقافية: لأن الإسلام يجعل طلب العلم فريضة على كل مسلم[٢٩] ومسلمة. ولأن أندية الإخوان (=الشُعب) هي في الواقع مدارس للتعليم والتثقيف ومعاهد لتربية الجسم والعقل والروح.

---

(٢٨) جزء من حديث صحيح متفق عليه عن عبد الله بن عمرو بن العاص، البخاري (١٩٧٥) ومسلم (١١٥٩) كلاهما رواه بلفظ «لجسدك».

(٢٩) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، وابن ماجه وغيرهما عن أنس بن مالك، وهو مختلف في تحسينه وتضعيفه، وحكم السيوطي بصحته لغيره؛ انظر: محمد ناصر الدين الألباني، الأحاديث الضعيفة (٤١٦)، وله صحيح الجامع (٣٩١٣) و(٩٣١٤)، وضعيف سنن ابن ماجه (٤٢) السخاوي، المقاصد الحسنة (٦٦٠) وأبو عبد الله محمد بن عبد الباقي الزرقاني، مختصر المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق محمد بن لطفي الصباغ (٦١٤)؛ =

وشركة اقتصادية: لأن الإسلام يعنى بتدبير المال وكسبه من وجهه، وهو الذي يقول نبيه (ﷺ): «نعم المال الصالح للرجل الصالح»[٣٠].

وفكرة اجتماعية: لأنهم يعنون بأدواء المجتمع الإسلامي، ويحاولون الوصول إلى طرق علاجها وشفاء الأمة منها.

وهكذا أكسب شمول الإسلام فكرتنا شمولًا لكل مناحي الإصلاح، ووجه نشاط الإخوان لكل هذه النواحي، وهم في الوقت الذي يتجه فيه غيرهم إلى ناحية واحدة يتجهون إليها جميعًا ويعلمون أن الإسلام يطالبهم بها جميعًا[٣١].

ولذلك لم يكن غريبًا، وهذه فكرة الإخوان المسلمين وهذا منهجهم، أن يكون لهم في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٢ ٤٤ مسجدًا يملكونها أو يديرونها في القاهرة (المدينة) وبندر الجيزة فقط، ولم يجرِ إحصاءٌ لباقي أنحاء البلاد (!).

بلغ تعداد جوالتهم حتى نهاية عام ١٩٤٨ ٧٥٠٠٠ جوال.

وكان لديهم ٩٩ فرقة كرة قدم منها ٣٦ في القاهرة وحدها، و٣٢ فرقة كرة سلة، و٢٨ فرقة لتنس الطاولة، و١٩ فرقة لرفع الأثقال، و١٦ فرقة للملاكمة، و٩ فرق للمصارعة، و٨ فرق للسباحة، كانت بإشراف السباح العالمي حسن عبد الرحيم قاهر المانش حتى الآن، وقد فاز ببطولة فلسطين والشرق الأوسط سنة ١٩٤٦ في الدراجات متسابق الإخوان محمد مصطفى اللوري.

وكان للإخوان ٣١ مدرسة ومعهدًا من ابتدائي إلى ثانوي وتجاري وصناعي، في القاهرة وبندر الجيزة.

وتملكوا ٧ شركات كبرى: المعاملات الإسلامية (خطوط نقل/مصنع نحاس/إنتاج وابور الغاز كاملا)/الشركة العربية للمناجم والمحاجر/شركة الإخوان المسلمين للغزل والنسيج/شركة المطبعة الإسلامية والجريدة اليومية/ شركة التجارة والأشغال الهندسية بالإسكندرية/شركة التوكيلات التجارية

= ويوسف القرضاوي، المنتقى من الترغيب والترهيب (٤٨).

(٣٠) حديث صحيح، رواه الإمام أحمد في المسند (١٧٧٦٣) و(١٧٨٠٢) عن عمرو بن العاص، بلفظ (نعما).

(٣١) البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ص١٥٤ ـ ١٥٧.

بالإسكندرية/شركة الإعلانات العربية، بالإضافة إلى عشرات الشركات (شركات أشخاص) وربما مئاتها، التي أقامها أفراد الإخوان، في شتى أنحاء القطر المصري(!)

وقدموا للخدمات الصحية ١٧ مستشفى ومستوصفًا، ستة منها بها صيدلية متوسط المترددين عليها سنويًا مجموعه (١٩٥٧٥٠) من جميع فئات الشعب ودياناته[٣٢].

ولم يكن غريبًا وهذه فكرة الإخوان المسلمين، وهذا منهجهم أن يبلغ عدد الأعضاء العاملين في الجماعة في تشرين الأول/أكتوبر سنة ١٩٤٨ نصف مليون عضو في وادي النيل (مصر والسودان) وأن يكون المؤازرون أضعاف هذا العدد، وأن يكون لهم في ذلك التاريخ خمس صحف ومجلات بين يومية وأسبوعية وشهرية، وأن تكون شعبهم في مصر ٢٠٠٠ شعبة وفي السودان ٥٠ شعبة ولهم شعب في فلسطين والأردن وسوريا ولبنان والعراق والكويت وإمارات الخليج والحجاز والمغرب العربي، وأن يكون لهم دعاة في أندونيسيا وسيلان وباكستان وإيران وأفغانستان وتركيا، وأن يكون لهم أصدقاء ودعاة يبشرون بدعوتهم في أوروبا وأمريكا[٣٣](!)

* * *

تراث البنا في كتاباته

وقد ترك حسن البنا تراثًا كبيرًا يعبّر عن فكره الإسلامي، وحتى وقت قريب كان المعروف للناس من هذا التراث هو **مذكرات الدعوة والداعية**، **ومجموعة الرسائل**، وبعض الكتابات القليلة المتناثرة هنا وهناك. لكن الإخوان المسلمين استجابوا لدعوة كثيرين إلى جمع تراث البنا كله ونشره وتيسيره للناس[٣٤]، فصدر عن دار الدعوة بالإسكندرية ستة مجلدات من هذا

---

(٣٢) محمد شوقي زكي، **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**، تصدير محمد كمال خليفة (القاهرة: دار الثقافة العربية للطباعة، [د. ت.])، ص١٣٠ ـ ١٤٠، ٢٠٠ و٢٠٨.

(٣٣) محمد عبد الجواد، **تقويم دار العلوم**، ط ٢ (القاهرة: جامعة القاهرة، ١٩٩٠)، ج ١، ص٤٧٠.

(٣٤) القرضاوي، **الإخوان المسلمون: سبعون عامًا في الدعوة والتربية والجهاد**، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٩٩، ص٥ و٥٠.

التراث، ثم عن دار الطباعة والنشر الإسلامية ومركز البصائر للدراسات والبحوث تسعة مجلدات، فأصبح بين أيدي الدراسين خمسة عشر مجلدًا تضم القسم الأكبر مما كتبه ونشره الأستاذ حسن البنا في أثناء حياته الدعوية القصيرة أمدًا الممتدة إلى ما شاء الله أثرًا ونفعًا[٣٥].

* * *

أولى الرسائل التي كتبها حسن البنا هي رسالة «بين الأمس واليوم»[٣٦] وآخر هذه الرسائل هي رسالة «قضيتنا بين يدي الرأي العام المصري والعربي والضمير العالمي»[٣٧]. ويبلغ عدد الرسائل التي تضمنها المجلد الخامس عشر[٣٨] من سلسلة تراث الإمام البنا ثلاثًا وعشرين رسالة، وهو عدد يفوق ما تضمنته أية نشرة سابقة لها.

وليس من شأن هذه الدراسة أن تتناول موضوعات هذه الرسائل بالبيان أو التعقيب أو التعليق، ولكنها تكتفي بالإشارة إلى أن الرسائل تعبر تعبيرًا صادقًا عن مواقف الإخوان المسلمين من الأحداث التي مرت بالوطن، مصر، وبالعالم العربي والإسلامي، منذ إنشاء الجماعة في ذي القعدة ١٣٤٧هـ= أيار/مايو ١٩٢٩م إلى أن لقي مؤسسها ومرشدها ربه، شهيدًا، مساء يوم السبت ١٤ من ربيع الآخر ١٣٦٨هـ= ١٢/ ٢/ ١٩٤٩م. لكن الوقوف على الحقيقة الفكرية الكاملة للأستاذ حسن البنا لا تتم إلا بالاطّلاع المتأنّي على تراثه كله، أو على جمهرته المجموعة في المجلدات الخمسة عشر سالفة الذكر، وهو في مجمله لا يخرج عن فكر أهل السنة والجماعة، ومذهب السلف، في قليل أو كثير[٣٩].

---

(٣٥) صدرت جميعًا تحت عنوان: من تراث الإمام البنا، وكان صدورها ما بين سنتي ٢٠٠٤ و٢٠٠٦.

(٣٦) هكذا ذكرت، طبعة دار الشهاب بالقاهرة، ص١٢٦، لكن طبعة سلسلة تراث الإمام البنا تؤرخها ١٩٤٣.

(٣٧) كتبها في كانون الثاني/ يناير ١٩٤٩ بعد صدور قرار حل الجماعة في ٨/ ١٢/ ١٩٤٨. ونشرها لأول مرة الأستاذ محمد فهمي أبو غدير المحامي، وهو من كبار الإخوان المسلمين، ومن مشاهير المحامين ومن أعيان محافظة أسيوط، نشرها سنة ١٩٧٨، وعنه نقلها: حسن البنا، الكتاب الخامس عشر من تراث الإمام البنا: مجموعة رسائل الإمام البنا (القاهرة: دار التوزيع، ٢٠٠٦) ص٧٥٤.

(٣٨) صدر سنة ٢٠٠٦.

(٣٩) انظر رسالة العقائد في الجزء الأول من سلسلة تراث الأستاذ البنا، ج ١ (الإسكندرية: دار الدعوة)، وهي في مجموعة رسائله، (دار الشهاب)، ص٢٩٠ وفي طبعة دار الشهاب بالقاهرة ص٤٢٧.

ويتميّز حسن البنا عن كثيرين من مفكري هذه المدرسة بنزعته التوفيقية الظاهرة، والتماس العذر للمخالفين والمختلفين، مع الصدع بالحق فيما لا يحتمل اختلافًا أو توقفًا من مسائل العقيدة أو الشريعة أو الأخلاق(٤٠).

* * *

وأجمع نص يعبّر عن فكر حسن البنا، وإن شئت قلت: فكر الإخوان المسلمين، هو نص «الأصول العشرين» التي تضمنتها «رسالة التعاليم»(٤١). يُقدِّم حسن البنا لهذه الرسالة بأنها: «إلى الإخوان المجاهدين(٤٢) من الإخوان المسلمين الذين آمنوا بسمو دعوتهم، وقدسية فكرتهم، وعزموا صادقين على أن يعيشوا بها، أو يموتوا في سبيلها، **إلى هؤلاء الإخوان فقط** أوجه هذه الكلمات الموجزة، وهي ليست دروسًا تحفظ، لكنها تعليمات تنفذ. . . أما غير هؤلاء، فلهم دروس ومحاضرات، وكتب ومقالات، ومظاهر وإداريات: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ [البقرة: ١٤٨]، ﴿وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ﴾ [النساء: ٩٥]».

ثم تحصر الرسالة أركان بيعة (أي عهد وعقد) هؤلاء الإخوان المجاهدين في عشرة أمور تطلب إليهم حفظها: **«الفهم، والإخلاص، والعمل، والجهاد، والتضحية، والطاعة، والثبات، والتجرد، والأخوة، والثقة»**. ثم أخذت رسالة التعاليم في شرح هذه الأركان واحدًا واحدًا، فقالت عن الركن الأول «**الفهم**» إن المراد به أن: توقن بأن فكرتنا **إسلامية صحيحة**، وأن تفهم الإسلام كما نفهمه، في حدود هذه الأصول العشرين(٤٣).

---

(٤٠) انظر مبحث أمام الخلافات الدينية، من رسالة «دعوتنا»، الكتاب الخامس عشر من تراث الإمام البنا: مجموعة رسائل الإمام البنا، ص١٤٢.

(٤١) صدرت في جمادى الأولى ١٣٥٧هـ تموز/يوليو ١٩٣٨. ونشرت لأول مرة سنة (١٩٥١)؟، دار الكتاب العربي، ثم نشرت مرات عديدة في الطبعات المختلفة لرسائل الأستاذ البنا كان آخرها في طبعة سلسلة تراثه، ٢٠٠٦، الكتاب الخامس عشر، ص٢٧٢ ـ ٢٩٠.

(٤٢) الجهاد الذي كان يدعو إليه حسن البنا هو الفريضة الماضية إلى يوم القيامة، بمراتبه كلها، من جهاد القلب إلى الجهاد بالقوة والسلاح. وهذا هو جهاد المستعمر الأجنبي الغاصب، ولم يقصد قط، ولم يفهم من كلامه أحد، أن يكون هذا الجهاد ضد بني الدين أو شركاء الوطن، كما صنع بعض المنتمين إلى تيارات إسلامية في العقود الأخيرة.

(٤٣) يجب أن نقرأ مع «رسالة التعاليم» الموجّهة إلى «الإخوان المجاهدين» فقرات «عقيدتنا» الموجّهة إلى سائر الإخوان المسلمين التي كانت تطبع على غلاف مجلة الإخوان المسلمون وهي منشورة كاملة في: محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ (رؤية من الداخل) =

ونورد بعض هذه الأصول للتمثيل لمنهج الأستاذ البنا في سوق حقائق الإسلام الأساسية بصورة موجزة ميسرة:

الأصل الأول: الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعًا فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة سواء بسواء.

الأصل الثاني: والقرآن الكريم والسنة المطهرة مرجع كل مسلم في تعرف أحكام الإسلام، ويفهم القرآن طبقًا لقواعد اللغة العربية من غير تكلف ولا تعسّف، ويرجع في فهم السنة المطهرة إلى رجال الحديث الثقات.

الأصل الثالث: وللإيمان الصادق والعبادة الصحيحة والمجاهدة نور وحلاوة يقذفهما الله في قلب من يشاء من عباده، ولكن الإلهام والخواطر والكشف والرؤى ليست من أدلة الأحكام الشرعية، ولا تعتبر إلا بشرط عدم اصطدامها بأحكام الدين ونصوصه، ويدفع الأستاذ البنا بهذا الأصل ما يشيع بين بعض عوام المنتسبين إلى التصوف من أن الإلهام والخواطر والرؤى والكشف ونحوها، مما يرد على خاطر «الشيخ»، أو يراه في المنام، يفيد حكما شرعيًا، أو يوجب تصرفًا عمليًا؛ فيقرر خطأ هذا الفهم. وهذه الأمور جملة تدخل في باب الكرامات التي لا ينكرها أهل السنة والجماعة لكنهم لا يرتبون عليها حكما شرعيًا(٤٤).

الأصل الخامس: ورأي الإمام ونائبه فيما لا نص فيه، وفيما يحتمل وجوهًا عديدة وفي المصالح المرسلة معمول به ما لم يصطدم بقاعدة شرعية، وقد يتغير بحسب الظروف والعرف والعادات، والأصل في العبادات التعبّد دون الالتفات إلى المعاني، وفي العاديّات الالتفات إلى الأسرار والحكم

= (الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩)، ص٤٠. وقد خصّ حسن البنا ركن «الفهم» بهذا الشرح الوافي، خلافًا لما صنع في باقي الأركان، لأنها كلها مبنية على الفهم لا تقوم بغيره. وركن الفهم وإن ورد في رسالة التعاليم إلا أنه موجه إلى الإخوان جميعًا المجاهدين منهم وغير المجاهدين.

(٤٤) عبد المنعم تعيلب، شرح الأصول العشرين (الكويت: [د. ن، [د. ت.])، ص١٢٥؛ يوسف القرضاوي، موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى ومن التمائم والكهانة والرقى (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٤)، ص٢٤ وما بعدها. والكتاب هو ثالث مجموعة كتبه المعنونة بـ نحو وحدة فكرية للعاملين للإسلام.

والمقاصد، والمقصود بالإمام هنا هو رئيس الدولة الإسلامية (الخليفة) أو من ينيبه عنه من الولاة وحكام الأقاليم وقادة الجيوش ونحوهم. ولا يسري ما تضمنه هذا الأصل على رؤساء الجمعيات أو الجماعات الإسلامية المختلفة. فهذه تحكمها أنظمتها الداخلية، والقوانين التي تنظم عملها في المجتمعات المعاصرة. **والذي أراه صحيحًا أن تدار أمور هذه التجمّعات بالشورى الملزمة لا يفضل فيها رأي أحد على رأي غيره، ولو كان هو رئيس الجماعة أو إمامها أو أميرها، ويحسن أن يتضمن نظام كل جماعة أو جمعية كيفية معينة لحسم الخلاف إذا لم يستطع رأي من الآراء أن يحصل على أغلبية أصوات من يشاركون في اتخاذ القرار**[٤٥].

الأصل الثامن: والخلاف الفقهي في الفروع لا يكون سببًا للتفرق في الدين، ولا يؤدّي إلى خصومة ولا بغضاء ولكل مجتهد أجره، ولا مانع من التحقيق العلمي النزيه في مسائل الخلاف في ظل الحب في الله والتعاون على الوصول إلى الحقيقة، من غير أن يجر ذلك إلى المراء المذموم والتعصب.

هذا الأصل أحد مظاهر منهج التوجه إلى التوفيق بين المسلمين وجمع كلمتهم، وهو منهج تميز به حسن البنا عن كثير من الزعماء المسلمين الإصلاحيين قبله وبعده.

الأصل الحادي عشر: وكل بدعة في دين الله لا أصل لها ـ استحسنها الناس بأهوائهم سواء بالزيادة فيه أو بالنقص منه ـ ضلالة تجب محاربتها والقضاء عليها بأفضل الوسائل التي لا تؤدي إلى ما هو شر منها.

الأصل الثاني عشر: والبدعة الإضافية والتَّركِية والالتزام في العبادات المطلقة خلاف فقهي، لكل فيه رأيه، ولا بأس بتمحيص الحقيقة بالدليل والبرهان.

البدعة التي هي محل اتفاق العلماء على إنكارها، لا تهاون في منعها ووصفها، كما في الحديث النبوي، بأنها ضلالة[٤٦] وما كان كذلك فمحاربته

---

(٤٥) قارن: تعيلب، المصدر نفسه، ص٣١، وأستاذنا الكبير الدكتور توفيق الشاوي، الشورى والاستشارة (المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢)، ص١١٦.

(٤٦) رواه مسلم عن جابر بن عبد الله برقم ٨٦٧.

واجبة وحدُّ ذلك أن يوازن القائم بالنهي عن البدعة بين الأضرار المترتبة عليها والمترتبة على منعها، ويتبع القاعدة الإسلامية: يرتكب أخف الضررين، فقد يحتاج الأمر إلى الرفق والأناة اللذين يأتيان بنتائج لا تحققها العجلة والغلظة. وذلك هو ما أراده حسن البنا بالأصل الحادي عشر. ثم عَرَّجَ في الأصل الثاني عشر على الأمور التي اختلف في كونها بدعة أم لا، واعتبرها من مواضع الخلاف الفقهي، تنبيهًا على وجوب أخذ وجهات النظر الفقهية المتباينة في الاعتبار، وعدم جواز التثريب على من يأخذ بواحد من آراء المجتهدين، ثم ما ذكره في هذا الأصل ـ وغيره ـ من تمحيص الحقيقة، والتحقيق العلمي، هما من عمل العلماء المؤهلين لذلك وليس للكافة الخوض فيما لا يعلمون لقوله تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣ والأنبياء: ٧].

الأصل السابع عشر: والعقيدة أساس العمل، وعمل القلب أهم من عمل الجارحة، وتحصيل الكمال في كليهما مطلوب شرعاً وإن اختلفت مرتبتا الطلب.

الأصل الثامن عشر: والإسلام يحرر العقل، ويحث على النظر في الكون، ويرفع قدر العلم والعلماء، ويرحب بالصالح والنافع من كل شيء، والحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق الناس بها.

الأصل العشرون: ولا نكفر مسلمًا أقر بالشهادتين وعمل بمقتضاهما وأدى الفرائض ـ برأي أو بمعصية ـ إلا إن أقر بكلمة الكفر، أو أنكر معلومًا من الدين بالضرورة، أو كذّب صريح القرآن، أو فسّره على وجه لا تحتمله أساليب اللغة العربية بحال، أو عمل عملًا لا يحتمل تأويلًا غير الكفر.

وقد شُرحت «الأصول العشرين» شروحًا كثيرة لعل أولها، وأوجزها، شرح الشيخ عبد المنعم تعيلب الذي نشر في الكويت، دون ذكر ناشره أو تاريخه(٤٧). ولعل أوسعها شرح الأخ الدكتور يوسف القرضاوي الذي صدر في عدة أجزاء عن مكتبة وهبة بالقاهرة بدءًا من سنة ١٩٩١ تحت عنوان جامع هو **نحو وحدة فكرية للعاملين للإسلام**، وعنوان فرعي هو في ضوء

(٤٧) ذكر محقق الرسائل في سلسلة تراث البنا أن تاريخ هذا الشرح هو سنة ١٩٥٢، ص٢٧٣.

شرح عملي مفصل للأصول العشرين للإمام الشهيد حسن البنا. وقد صدر من هذه السلسلة تسعة أجزاء تضمنت شرح تسعة عشر أصلًا. وشرحها أستاذنا الشيخ محمد الغزالي شرحًا وسطًا متقنًا، نشر مرات عديدة، تحت عنوان **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، وشرحها آخرون كثيرون من علماء الإخوان ودعاتهم.

وهذا الاهتمام من علماء الإخوان بشرح «الأصول العشرين» شهادة لأهميتها في بيان حقيقة دعوة الإخوان، وموقفها الفكري من القضايا الإسلامية الرئيسية في العلم والعمل على السواء.

وقد شرح الأستاذ البنا، بعد إيراده الأصول العشرين، الأركان التسعة الأخرى التي تقوم عليها البيعة، وختمها ببيان الواجبات التي يجب أن يلتزم بها عضو الإخوان المسلمين فجعلها ثمانية وثلاثين واجبًا، فجعل منها:

قراءة جزء على الأقل كل يوم من القرآن الكريم؛

دراسة السيرة وتاريخ السلف والإكثار من قراءة الحديث النبوي؛

الصدق والوفاء بالعهد؛ والعدل في جميع الأحوال؛

مزاولة العمل الاقتصادي والعمل الحر وعدم الحرص على الوظيفة الحكومية؛

العمل على إحياء العادات الإسلامية وإماتة العادات الأجنبية في كل مظاهر الحياة؛

العمل على نشر الدعوة في كل مكان؛

الابتعاد عن الإسراف في قهوة البن والشاي والامتناع عن التدخين.

وختم الرسالة بوضع شعار الإخوان المسلمين الذي لا يزال معبرًا عن مبادئهم منذ صاغه حسن البنا:

الله غايتنا،

والرسول قدوتنا [وكان يقال: زعيمنا]،

والقرآن شرعتنا [وكان يقال: دستورنا]،

والجهاد سبيلنا،

والشهادة أمنيتنا [وكان يقال: والموت في سبيل الله أسمى أمانينا][٤٨].

ومهما يكن من أمر عنصر الالتزام لدى الإخوان المسلمين، فإن أحدًا لا يستطيع القطع بأنهم، جميعًا في جميع الأحوال، قد التزموا بالأصول التي وضعها الإمام الشهيد، ولا أنهم حافظوا دائمًا على الواجبات التي حددها لهم، لكنها في الجملة كانت مرجعهم الذي يرجعون إليه، ومنهج تكوينهم الذي يُعرفون به ويُحاسبهم الناس عليه. وهذا شيء، وظهورها في السلوك العملي، فضلًا عن التزامها دائمًا، شيءٌ آخر. لقد كانت تلك الأصول والواجبات هي الأساس الذي تطلع حسن البنا إلى بناء جماعته عليه، وأغلب ظني أن جمهرة الإخوان المسلمين كانوا يودون الاستمساك بها، لكن للقدرة الإنسانية وسعًا لا يمكنها تجاوزه، وهذا هو الذي أدى إلى ظهور المغايرة ـ أو حدوثها ـ بين الأصل النظري للدعوة والواقع الفعلي، ولا سيما سياسيًا واقتصاديًا، للمتسبين إليها.

* * *

اهتم حسن البنا في عمله الفكري بقضايا العقيدة والعبادة والتربية والسياسة والاقتصاد والاجتماع وغيرها. وكان من جوانب هذا التراث العناية بالجانب التشريعي والدستوري لإبراز التوجه الإسلامي فيه. وقد شكلت في أعقاب المؤتمر الخامس (١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٩م) لجنة دستورية من أعضاء الجماعة المتخصصين، ولجنة قانونية، كانت مهمة اللجنة الأولى «دراسة نصوص الدستور المصري، والموازنة بينها وبين القواعد الأساسية في نظام الحكم الإسلامي، ثم العمل على إحلال النظم الإسلامية محل غيرها مما يتفق معها». وكانت مهمة اللجنة الثانية «الموازنة بين القانون الوضعي في كل فروعه وبين القانون الإسلامي، وبيان نواحي الخلاف بينها، ومطالبة الحكومة بتعديل القانون حتى يتفق مع أحكام الإسلام»[٤٩].

---

(٤٨) راجع نص الرسالة كاملًا في: الكتاب الخامس عشر من تراث الإمام البنا: مجموعة رسائل الإمام البنا. وما سبقته عبارة: «وكان يقال» هو الذي سمعته مرات لا أحصيها في اجتماعات الإخوان المسلمين ومسيراتهم قبل ثورة ١٩٥٢.

(٤٩) قرارات المؤتمر الدوري الخامس، في: المصدر نفسه، ص٣٧٧.

وقد أعدّ الإخوان المسلمون مشروع دستور إسلامي لمصر قام على صياغته أستاذنا، وصديقنا الكبير، الأستاذ الدكتور محمد طه بدوي (رحمه الله)[٥٠].

وكتب الأستاذ عبد القادر عودة (رحمه الله) رسالته الشهيرة «الإسلام وأوضاعنا القانونية»[٥١] وكأنها حاصل عمل اللجنة الثانية.

وأعد الصاغ محمود لبيب الذي كان مسؤولًا عن ضباط الإخوان المسلمين في القوات المسلحة وثيقة مهمة، وقعت في نحو ٢٦ صفحة وكانت مؤرخة في المحرم ١٣٦٥هـ = كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٥م، بعنوان «الإسلام والحرب»، وهي عبارة عن برنامج تفصيلي لإعادة هيكلة الجيش المصري وتحديثه. وقد نشرتها صحيفة **الإخوان المسلمون** ومعها مقدمة للأستاذ أحمد السكري.

ولم يكن ذلك كله إلا صدى لفكرة «شمول الإسلام» التي هي الإضافة الأساسية للأستاذ حسن البنا إلى مسيرة الفكر الإسلامي في العصر الحديث.

❊ ❊ ❊

المرشد الثاني.. المستشار حسن الهضيبي

استشهد حسن البنا في ١٤ من ربيع الثاني ١٣٦٨هـ = ١٢/٢/١٩٤٩ وترك للإخوان المسلمين تراثًا فكريًا متنوعًا، استمرت به مسيرة الجماعة في مصر، والعالم كله حتى الآن.

واختار الإخوان المسلمون مرشدًا لهم الأستاذ حسن **الهضيبي**، وكيل محكمة النقض[٥٢]. ولم يكن الإخوان آنئذ بحاجة إلى زاد فكري جديد، فقد

---

(٥٠) نص هذا الدستور ومقدمته منشوران، في: إبراهيم زهمول، **الإخوان المسلمون.. أوراق تاريخية** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٨٥)، ص٢٩٨، ثم نشره: محمد حماد، **قضية الدستور المصري** (القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، ٢٠١١)، ص٦٢٣.

(٥١) نشرت مرات عديدة، في عدد من البلاد العربية، وترجمت إلى عدة لغات إسلامية وأوروبية. من طبعاتها الجيدة طبعة الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، إنديانابوليس، الولايات المتحدة [د. ت.]؛ وطبعة المختار الإسلامي بالقاهرة ١٩٧٧.

(٥٢) قصة هذا الاختيار سردها عدد ممن كتبوا عن تاريخ الإخوان المسلمين. انظر مثلًا: صلاح شادي، **صفحات من التاريخ (حصاد العمر)**، ط ٣ (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٧)، ص١٢١؛ محمود عبد الحليم، **الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ (رؤية من الداخل)**، =

ترك لهم حسن البنا من ذلك ما يكفي، لكنهم كانوا بحاجة إلى قيادة عملية تسير بالدعوة في طريق تحقيق الأهداف التي حددها المرشد المؤسس وبايعته عليها جموع الإخوان المسلمين، ووجدوا ضالتهم في الأستاذ حسن الهضيبي.

ولكن القَدَر كان قد هيأ لهذا الرجل العظيم أن يكون إمام الإخوان في الصبر والثبات بدلًا من أن يقودهم إلى تحقيق الانتصارات. وإن شئتَ قلتَ إنه حقق بهم ولهم الانتصار على النفوس الضعيفة، وعلى مغريات شتى حاولت أن تصرفهم وتصرفه عن القيام بحق دعوة الإسلام عليه، فخرج، وخرجوا، من المحن أكثر قوة وأمضى عزمًا مما كانوا يوم بدأت.

كان الغالب على أحاديث حسن الهضيبي وكتابته هو الحرص على تطبيق هدف «إقامة دولة الإسلام على الأرض» و«جعل الإخوان قرآنًا يمشي على الأرض». وفي أول لقاء له بالإخوان في دار المركز العام قال كلمات قصارًا دالة على منهجه في التفكر العملي: «... أوصيكم بتقوى الله وطاعته، والإقبال على الله بقلوب خاشعة ونفوس مخلصة، وترتيل القرآن الكريم، وأن تستعدوا في هذه الظروف التي تمر بها بلادنا»[٥٣] ولم يزد على ذلك شيئًا.

وبقدر ما كان مأمولًا أن يقود حسن الهضيبي الإخوان المسلمين إلى نجاحات عملية وتطبيقات واقعية لفكرهم السياسي، واجه جهده، وجهد الإخوان قبله ومعه، محنتين كبيرتين أولاهما بدأت سنة ١٩٥٤ واستمرت حتى أوائل الستينيات، والثانية بدأت في تموز/يوليو سنة ١٩٦٥ واستمرت إلى أواسط السبعينيات من القرن العشرين؛ بل إن بعض من اعتقلوا في بداية أحداث سنة ١٩٥٤ استمر اعتقالهم حتى السبعينيات من ذلك القرن، ولم يفرج

= ج ٢، ص١٤٥١؛ أحمد عادل كمال، النقط فوق الحروف: الإخوان المسلمون والنظام الخاص، ط ٢ (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٩)، ص٣١٥، وأسعد سيد أحمد، الإسلام والداعية: الإمام المرشد حسن الهضيبي (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧)، ص١٩. وقد جمع مصنف هذا الكتاب قدرًا حسنًا من كتابات الأستاذ الهضيبي في شؤون الدعوة الإسلامية، وذكر له مواقف بطولة نادرة في مواجهة الظلم الذي تعرض له الإخوان، قبل اختياره مرشدًا لهم وبعده.

(٥٣) أسعد سيد أحمد، المصدر نفسه، ص٢٩. والذي أحفظه مما سمعته من عدد لا أحصيه ممن حضر هذا اللقاء، أن الأستاذ الهضيبي قال للإخوان: «أيها الإخوان!! أقيموا دولة الإسلام في قلوبكم.. تقم على أرضكم». والله تعالى أعلم.

عن بعض هؤلاء إلا بعد أن أمضوا عشرين عامًا كاملة في السجن والمعتقل.

* * *

وكانت مواقف الأستاذ الهضيبي في السجن مما يشرِّف أي صاحب فكرة، فمن ذلك أنه كان يقول للإخوان الذين يرهقهم التعذيب: أيدوا جمال عبد الناصر ولا تخافوا على دعوتكم ولا جماعتكم فما دام «الهضيبي لم يؤيد فالإخوان المسلمون لم يؤيدوا»!

وكان يؤدي تمارين رياضية، في الوقت المسموح فيه بخروج السجناء من الزنازين، أمام غرفة مأمور السجن بهمة ونشاط، ويرتدي في ذلك الوقت ملابس زاهية الألوان لعله كان يتورع عنها وهو في شرخ شبابه، فسأله عن سر ذلك الأستاذ عبد الحكيم عابدين (رَحِمَهُ ٱللَّهُ)[٥٤] قال له: «... ألم يبلغك قول رسول الله (ﷺ) رحم الله امرءًا أراهم من نفسه القوة»[٥٥]!

وللأستاذ الهضيبي موقف فكري متميز بدا عندما ظهرت في السجون قضية «التكفير» التي تبناها بعض الشباب الذين كانوا منتمين أصلًا إلى جماعة التبليغ والدعوة، وتابعهم عليها بعض شباب الإخوان المسلمين. ذلك أن الأستاذ الهضيبي رفض هذا الفكر بقوة، وناقش أصحابه بنفسه في سجن مزرعة طرة، ثم كلف عددًا من الإخوان ذوي العلم الشرعي بكتابة ردٍّ عليه يمثل فكر أهل السنة والجماعة، وصدر هذا الرد بعنوان: «دعاة لا قضاة» وهي عبارة قالها الهضيبي لبعض الشباب في أثناء مناقشته لهم، وحمل اسم المرشد العام ليكون أبلغ في التأثير وأقرب إلى قبول جماهير الإخوان خاصة والناس عامة[٥٦].

* * *

---

(٥٤) عبد الحكيم عابدين أحد كبار الإخوان المسلمين، كان داعية شهيرًا، وخطيبًا مفوهًا، وشاعرًا مجيدًا، ومحاميًا مرموقًا ولد سنة ١٩١٤ وتوفي سنة ١٩٧٧، وتولى منصب السكرتير العام للإخوان المسلمين، وله ترجمه وافية في: عبد الله العقيل، من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة، ط ٨ (القاهرة: دار البشير، ٢٠٠٨)، ج ١، ص٣٩٣ ـ ٤٠٢.

(٥٥) أسعد سيد أحمد، المصدر نفسه، ص٤٢، وهو يروي نقلًا عن مقال كتبه الأستاذ عبد الحكيم عابدين في مجلة الشهاب اللبنانية.

(٥٦) إبراهيم قاعود، عمر التلمساني شاهدًا على العصر: الإخوان المسلمون في دائرة الحقيقة الغائبة (القاهرة: المختار الإسلامي، ١٩٨٥)، ص١٣٥ ـ ١٣٨؛ مقدمة الناشر لكتاب، دعاة لا قضاة (القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٩٧٧)، ص٥؛ وعبد الله العقيل، المصدر نفسه، ج ١، ص٢٣٥.

الهضيبي والمحنة

كانت المرحلة التي تولى فيها حسن الهضيبي مهمة المرشد العام للإخوان المسلمين، منذ ١٩ من المحرم ١٣٧١هـ =١٩/ ١٠/ ١٩٥١م إلى أن لقي ربه في ١٤ من شوال ١٣٩٣هـ = ١١/ ١١/ ١٩٧٣م، مرحلة محن متلاحقة أصابت الإخوان المسلمين ومرشدهم بجراح عميقة، وعلمتهم دروسًا عملية مهمة، وأثبتت أن الدعوات الصادقة يزيدها الاضطهاد تألقا وانتشارًا، وأن النفوس الكبيرة لا يهزمها الظلم مهما بغى، ولا يهدم عزيمتها الطغيان مهما اعتدى. لقد اعتقل حسن الهضيبي في ١٣ كانون الثاني/ يناير سنة ١٩٥٤ وأفرج عنه في آذار/ مارس من السنة نفسها. ثم أعيد اعتقاله في تشرين الأول/ أكتوبر وحوكم وقضت محكمة الشعب بإعدامه، ثم خفف الحكم إلى الأشغال الشاقة المؤبدة، وأفرج عنه في غضون عام ١٩٥٦ بسبب إصابته بالذبحة الصدرية، ولكنه ظل موضوعًا تحت الإقامة الجبرية حتى ١٩٦١، ثم اعتقل للمرة الثالثة في آب/ أغسطس ١٩٦٥، وحكم عليه بالسجن ثلاث سنوات، لكن مدة سجنه استطالت إلى ١٥/ ١٠/ ١٩٧١[٥٧](!)

يقول حسن العشماوي إنه: «كثيرًا ما يحاول البعض أن يعقد مقارنة بين حسن البنا وحسن الهضيبي... ولست ممن يرفضون هذه المقارنة، أو يفكرون فيها... فهما رجلان... وكل رجلين يختلفان.. هذه سنة الله في خلقه... كان حسن البنا معلمًا.. فهو يأخذ ويعطي.. وهو يلقي الدروس الطوال.. وكان حسن الهضيبي قاضيًا.. فهو لا يتكلم إلا مجيبًا على سؤال.. وهو ينصت ثم يفكر، ويصدر حكمه في الموضوع. كان حسن البنا يؤلف القلوب، فهو مؤسس حركة.. كان يقبل من الإخوان أخطاءهم بل خطاياهم.. ويترفق بهم إذ ينبههم إليها.. ويبرم من الأمور ما يرى وإن خالف مشورتهم. وكان حسن الهضيبي يتولى حركة بلغت رشدها في اعتقاده، فهو يُعلِمُ الكاذب أنه كاذب.. ويعلم المخطئ أنه مخطئ.. لا

(٥٧) ولد الأستاذ حسن إسماعيل الهضيبي في قرية عرب الصوالحة، مركز شبين القناطر سنة ١٣٠٣هـ ـ أيلول/ ديسمبر ١٨٩١، وتوفي في القاهرة في ١٤ شوال ١٣٩٣هـ ١١/ ١١/ ١٩٧٣م ودفن، بناءً على وصيته، فور وفاته بمقابر الصدقات، دون أن يقام عزاء. انظر: العقيل، السابق، ص٢٤٣، وأحمد عادل كمال، السابق، ص٣١٩.

يسعى إلى الناس، ويسأل الله أن يسعى الناس إلى الدعوة ويخلصوا لها...»[٥٨].

وهكذا لم تشهد دعوة الإخوان المسلمين، في عهد المرشد الثاني: حسن الهضيبي، تطورًا فكريًا ذا بال، إنما كان أهم مميزات هذه المرحلة هو درس الثبات والصبر والصمود الذي قدم فيه حسن الهضيبي أروع الأمثلة، وأبقاها، على مر التاريخ. **وعندما يكون الفكر صانعًا لحركة إصلاحية شاملة، كما هو الحال مع الإخوان المسلمين، فإن المواقف العملية، الصادقة المنبعثة عن الإيمان بالفكرة، لا تقل أثرًا في استمرار الحركة ونجاحها عن الأصول الفكرية نفسها.** ويصدق هنا أن لكل مقام مقالًا، وأن الرجال يعرفون بالحق ولا عكس. بل إن الشدائد هي الاختبار الحقيقي لصدق أصحاب الأفكار، والمقياس الذي لا يخطئ لمدى إيمانهم بها والاستهانة بالويلات في سبيل نصرتها ونجاحها.

* * *

الشهيد سيد قطب

في أثناء محنة السجن والاعتقال التي بدأت في سنة ١٩٥٤ كان الأستاذ سيد قطب أحد الذين قضوا في السجن عشر سنين، إذ أفرج عنه إفراجًا صحيًا في سنة ١٩٦٤، ليعود بعد أشهر معدودات إلى السجن من جديد، ويحاكم، ويقضى بإعدامه وينفذ فيه حكم الإعدام في ١٢ جمادى الأولى ١٣٨٦هـ= ٢٩/٨/١٩٦٦م[٥٩].

وفي المدة الواقعة بين انتهاء محاكمات ١٩٥٤ والإفراج عن الأستاذ سيد قطب في سنة ١٩٦٤ استطاع أن ينجز النسخة الثانية من تفسيره للقرآن الكريم **في ظلال القرآن** وأن يكتب عددًا من فصول كتابه **معالم في الطريق**،

---

(٥٨) حسن العشماوي، **الأيام الحاسمة وحصادها** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩١)، ص١٤٨.

(٥٩) سيد قطب ولد سنة ١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م في قرية موشا، أكبر قرى مركز ومحافظة أسيوط. وهذا التاريخ الميلادي لمولده هو الذي كتبه بخطه في نموذج ترجمته الذي نشره الشيخ زهير الشاويش مصدرًا به مقدمة كتاب محمد إبراهيم شقرة، **سيد قطب بين الغالين فيه والجافين عليه** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٦)، ص١٢.

ويستخرج من تفسيره **الظلال** عددًا آخر من فصول هذا الكتاب. وكتاب **المعالم** هو بغير خلاف، أخطر كتاب سياسي إسلامي ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين الميلادي، وهو عند كثيرين من أهل الرأي لا يزال يحتل هذه المكانة، لم تزحزحه عنها المياه الكثيرة التي جرت في نهر العمل السياسي الإسلامي منذ صدوره حتى الآن[٦٠]، وأن يكتب: **هذا الدين** و**المستقبل لهذا الدين** و**الإسلام ومشكلات الحضارة** و**خصائص التصور الإسلامي**[٦١].

أودع الأستاذ سيد قطب هذه المؤلفات ما انتهى إليه مشروعه الفكري. وليس من شأني الآن، ولا أراني أهلًا، أن أحاول تقويم فكر الأستاذ سيد قطب، ولا أن أحاول تحليله لأبين صوابه من خطئه، وإنما حسبي أن أحاول رصد أهم معالم هذا الفكر التي كانت ـ يوم نشرها ـ جديدة على مدرسة الإخوان المسلمين، وكانت تغاير قليلًا حينًا وكثيرًا حينًا آخر، فكر المرشد المؤسس حسن البنا وقناعات المرشد الثاني حسن الهضيبي، الذي كان انتماء سيد قطب ونشاطه كله في الإخوان المسلمين، واقعًا في أثناء قيادته لها[٦٢].

* * *

(٦٠) طبع **معالم في الطريق**، و**في ظلال القرآن**، وسائر كتب سيد قطب طبعات لا تحصى في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وترجم **في ظلال القرآن** إلى اللغة الإنكليزية ونشرته Islamic Foundation and Islamonline.net في لندن بين سنتي ١٩٩٩ و٢٠٠٤ في ثمانية عشر جزءًا اشترك في ترجمة الخمسة الأولى منها الصديقان الأستاذان عادل صلاحي وعاشور الشامس، ثم استقل الأستاذ صلاحي بالعمل بدءًا من الجزء السادس حتى نهاية الكتاب.

(٦١) محمد توفيق بركات، **سيد قطب: حياته، منهجه في الحركة والنقد الموجه اليه** (بيروت: دار الدعوة، ١٩٩٦)، ص٢٤.

(٦٢) كتبت دراسات كثيرة عن سيد قطب وفكره، أشير منها إلى: محمد توفيق بركات، السابق، وأهم ما فيه استخلاصه المنهج الحركي لسيد قطب من مؤلفاته التي كتبها بين سنتي ١٩٥٤ و١٩٦٤، (ص٢٤ ـ ١٧٠)؛ محمد حافظ دياب، **سيد قطب: الخطاب والأيديولوجية** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٧)؛ صلاح الخالدي، **سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد**، ط ٥ (دمشق: دار القلم، ٢٠١٠)؛ وسالم علي البهنساوي: **سيد قطب بين العاطفة والموضوعية** (القاهرة: دار الدعوة، ١٩٨٦)، وله أيضًا **أضواء على معالم في الطريق** (الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٥)؛ محمد إبراهيم شقرة، **سيد قطب بين الغالين فيه والجافين عليه**، السابق؛ يوسف العظم، **رائد الفكر الإسلامي المعاصر: الشهيد سيد قطب** (القاهرة: دار القلم، ١٩٨٠)؛ أبو الحسن علي الندوي، **التفسير السياسي للإسلام**، ط ٣ (الكويت: دار القلم، ١٩٨١).

معالم فكر سيد قطب

يبدأ سيد قطب في كتابه **معالم في الطريق** من التنبؤ بإفلاس الديمقراطية الغربية، ومن توقع إفلاس الاشتراكية الماركسية وهو ما وقع بعد ذلك بثلاثة عقود من الزمان، **ليقول إن قيادة الرجل الغربي للبشرية قد أوشكت على الزوال، لأنه لم يعد يملك رصيدًا من القيم يسمح له بالقيادة. والإسلام وحده هو الذي يملك مقومات هذه القيادة**، لكن **الإسلام لا يملك أن يؤدي دوره إلا في مجتمع، أي أمة**. ويقرر سيد قطب عند هذه النقطة أن «وجود الأمة المسلمة يعتبر قد انقطع منذ قرون كثيرة.. فالأمة المسلمة ليست «أرضًا» كان يعيش فيها الإسلام، وليست «قومًا» كان أجدادهم في عصر من العصور يعيشون بالنظام الإسلامي... إنما «الأمة المسلمة» جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي.. وهذه الأمة ـ بهذه المواصفات ـ قد انقطع وجودها منذ انقطاع الحكم بشريعة الله من فوق ظهر الأرض جميعًا»[٦٣](!)

«إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها. جاهلية لا تخفف منها شيئًا هذه التيسيرات المادية الهائلة، وهذا الإبداع المادي الفائق! ولذلك فإنه لا بد ـ حسبما يقول سيد قطب ـ من بعث الأمة المسلمة التي واراها ركام التصورات، وركام الأوضاع، وركام الأنظمة؛ التي لا صلة لها بالإسلام، ولا بالمنهج الإسلامي.. وإن كانت ما تزال تزعم أنها قائمة فيما يسمى «بالعالم الإسلامي»[٦٤].

والإسلام ـ عند سيد قطب ـ لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات: مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي. «المجتمع الإسلامي» هو الذي يطبق فيه الإسلام عقيدةً وعبادةً، شريعةً ونظامًا، وخلقًا، وسلوكًا. و«المجتمع الجاهلي» هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام ولا تحكمه تصوراته وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه. ليس المجتمع الإسلامي هو الذي يضم ناسًا ممن يسمون أنفسهم «مسلمين». بينما شريعة الإسلام ليست

---

(٦٣) سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٤)، ص٣ ـ ٦.

(٦٤) المصدر نفسه، ص٦ ـ ٧.

هي قانون هذا المجتمع، وإن صلى وصام وحج البيت الحرام... وقد يكون المجتمع ـ إذا لم يطبق الشريعة ـ مجتمعًا جاهليًا ولو أقر بوجود الله سبحانه، ولو ترك الناس يقيمون الشعائر لله في البِيَعِ والكنائس والمساجد[٦٥].

والتحرر الحقيقي هو أن تكون الحاكمية العليا في مجتمع لله وحده ـ متمثلة في سيادة الشريعة الإلهية ـ فتكون هذه هي الصورة الوحيدة التي يتحرر فيها البشر تحررًا كاملًا وحقيقيًا من العبودية للبشر... والمجتمع الإسلامي هو وحده المجتمع الذي يهيمن عليه إله واحد؛ ويخرج فيه الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده[٦٦].

هاتان الفكرتان: «الجاهلية» التي أصابت المجتمعات الإسلامية ـ بل البشرية كافة ـ والتحرر منها والانعتاق من أسرها بتطبيق «الحاكمية»، هما الفكرتان الرئيستان في منهج سيد قطب الفكري، وهما الإضافة التي زوّد بها سيد قطب نهر الفكر السياسي الإسلامي. وحول هاتين الفكرتين تدور كل الأفكار الأخرى التي تصادفنا في كتب سيد قطب، وفي مقالاته، بل وفي تفسيره للقرآن الكريم **في ظلال القرآن**، كلما تعلق الأمر بالفكر السياسي أو بالحياة الاجتماعية.

والتطور ملحوظ في الخط الفكري الإسلامي منذ محمد عبده إلى سيد قطب. فمحمد عبده كان يرى الجماهير «جاهلة» يجب أن «تعلّم» و«تهذب» ويرى الحكومات ـ مهما تكن ظالمة ـ محتاجة إلى أن تقوَّم بسلطان الشريعة والقانون «بما يلائم عوائد الناس».

وحسن البنا مضى خطوة أبعد حين نفى شرعية الحكومات القائمة في عصره لقيامها على أسس غير إسلامية، ثم بلغ الأمر غايته عند سيد قطب، فحكم على المجتمعات كلها بأنها «جاهلية» وعلى «الأمة الإسلامية» بأنها «منقطعة عن الوجود» و«غائبة عن الشهود»، ونفى الإسلام عن المجتمع الذي لا يقر «بالحاكمية» ولو «صلى وصام وحج البيت الحرام»! وأساس وصفه للأمة بأنها منقطعة عن الوجود أن الأمة عنده يصنعها عنصران: قوم وقانون،

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص١٤٢.

(٦٦) المصدر نفسه، ص١٤٤.

فإذا كان هناك قوم لا يَحْكُمون بالشريعة الإسلامية فهم لا يشكلون «أمة إسلامية» مهما أدوا الشعائر وحافظوا على العبادات، وإذا حُكّمت الشريعة في قوم لا يؤدون فرائض الدين فليس هؤلاء «أمة إسلامية». ومعنى غياب الأمة عن الشهود فقدانها لدورها في الشهادة على الناس المنصوص عليه في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٤٣] ذلك أنها لا تستحق هذه المكانة إلا إذا أمرت بالمعروف ونهت عن المنكر، وإذا هي فقدت هذه الخصيصة فهي لم تعد شاهدة على الناس ولا أهلًا لهذه الشهادة، والغياب عن الشهود يعني أيضًا إغفال الأمة، أو غفلتها، عن دورها الحضاري المتميز، الذي به تحمل مشعل الهداية للبشرية على وفق منهج الله الذي ارتضاه لعباده(٦٧).

* * *

ومن باب هاتين الفكرتين القطبيتين دخلت إلى الفكر السياسي الإسلامي، وإلى العمل الحركي، جميع أفكار المقاطعة، والتكفير، والاستحلال، واستباحة الدماء والأموال، وعشرات النتوءات الفاسدة التي نسبت إلى الإسلام ظلمًا وزورًا، وشوّهت صفحته الناصعة، بخطايا أصحابها، التي لا يزال المفكرون والفقهاء والدعاة يجاهدون لنفي صلتها بحقائق الإسلام؛ ولا يزال خصوم الفكرة الإسلامية يجيدون إعادة عرضها - وأحيانًا إعادة صناعتها وإخراجها - للتدليل على أن الشعار الإسلامي لا يدل على حقيقة نتائجه.

ومهما يكن الأمر في تأويل(٦٨) كلام الأستاذ سيد قطب رَحِمَهُ اللهُ فإنه كان من الخطورة وبعد الأثر، في نفوس أعداد كبيرة ممن كانوا في المعتقلات والسجون، من شباب الحركة الإسلامية، حتى إنهم اعتنقوه وأخذوا بظواهره، فنشأت فكرة تكفير المجتمع، وتكفير الأفراد، وتكفير من لم يكفر من يكفرونه(!)

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص٦ و١٤١ وما يليها، وما في المتن استخلاص من كلام الأستاذ سيد قطب، وليس نقلا نصيًا منه.

(٦٨) قارن بـ: البهنساوي: **أضواء على معالم في الطريق، وسيد قطب بين العاطفة والموضوعية.**

ثم إن استشهاد الأستاذ سيد قطب، في سبيل ما آمن به، رفع في نظر الإسلاميين كافة والشباب بخاصة من منزلته الفكرية وحول كلامه في نظر كثيرين إلى ما يشبه دستور عمل حركي بدلًا من اعتباره مقاربة فكرية جادة مخلصة تحتمل الأخذ والرد والقبول والرفض(٦٩).

وكان هذا هو الذي دفع المرشد العام الثاني للإخوان المسلمين المستشار حسن الهضيبي إلى أن يخرج باسمه الكتاب الذي أسلفنا ذكره: **دعاة لا قضاة** ينفي فيه عن الإخوان اعتناقهم الفكر المؤدي إلى تكفير المجتمع أو الخروج عليه بقوة السلاح. وأنشأ حركة فكرية ساهم فيها، للرد عليه ومناقشته، عدد غير قليل من المفكرين الإسلاميين، أكثرهم من الذين عاشوا أزمانًا تحت مظلة فكر الإخوان المسلمين وتنظيمهم(٧٠).

أخذ الأستاذ سيد قطب فكرتي «الجاهلية» و«الحاكمية» من أفكار الأستاذ أبو الأعلى المودودي (رحمه الله) الذي أسس في شبه القارة الهندية «الجماعة الإسلامية» سنة ١٩٤١، وكانت أقرب شيء في أفكارها وغاياتها ووسائلها في التربية إلى جماعة الإخوان المسلمين. وكان المودودي يقول: «إن ما ورد في كتاب (معالم على الطريق) هو نفس ما أراه، بل كأنني الذي كتبته فقد عبر عن أفكاري بدقة»(٧١).

---

(٦٩) انظر ما ذكرناه في فصل «الخوارج الجدد» من هذا الكتاب لتبيين أثر كلام الأستاذ سيد قطب في فكر شباب التيارات الإسلامية التي تبنت العمل العسكري سبيلًا للتغيير. ولا تثريب على الأستاذ قطب، إن شاء الله، في ذلك لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام: ١٦٤].

(٧٠) من هؤلاء أبو الحسن الندوي وحسن العشماوي، وسالم البهنساوي وتوفيق الشاوي ومحمد فتحي عثمان رحمهم الله جميعًا، ويوسف القرضاوي وجعفر شيخ إدريس ومحمد إبراهيم شقرة وعبد الله أبو عزة وآخرون.

(٧١) عبد الله العقيل، السابق، ج ١، ص٤٨، وفيه ترجمه وافية للأستاذ المودودي. والمودودي من مواليد ١٣٢١هـ/ ١٩٠٣م، وتوفي في ٢٠/ ١٠/ ١٣٩٩هـ الموافق ٢٠/ ٩/ ١٩٧٧. وقد كتب كثيرون من المفكرين حول هذا التأثر من جانب سيد قطب بالمودودي، لكن الذي لا يجوز إهماله، في هذا الشأن، هو ما كتبه الأستاذ أبو الحسن الندوي، في كتابه: **التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب**، وقد سبقت الإشارة إليه، ففيه بيان صحيح، مستند إلى القرآن والسنة والتاريخ، لحقيقة الفكرة المودودية والقطبية عن المجتمع الإسلامي عبر التاريخ، وعن مصطلحات الرجلين في الدعوة إلى الإسلام الصحيح، وللأخ العلامة الدكتور يوسف القرضاوي كلام نفيس مُوَصّل في شأن تأثير الأستاذ المودودي في الأستاذ سيد قطب، وفي انتقاد فكرتي الحاكمية والجاهلية عندهما، في: يوسف القرضاوي، **ابن القرية والكتاب: ملامح سيرة ومسيرة** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦)، ج ٣، ص٦٥ ـ ٦٩. انظر أيضًا كتاب: **سيد قطب والتكفير: أزمة أفكار... أم مشكلة** =

وصف العلامة الدكتور القرضاوي الأستاذ سيد قطب (رحمه الله) بأنه: «مسلم عظيم، وداعية كبير، وكاتب قدير، ومفكر متميز، وأنه رجل تجرد لدينه من كل شائبة، وأسلم وجهه لله وحده، وجعل صلاته ونسكه ومحياه ومماته لله رب العالمين لا شريك له، ولا شك في إخلاص سيد قطب لفكرته التي آمن بها، ولا شك في حماسته لها، وفنائه فيها، وأنه وضع رأسه على كفه، وقدم روحه رخيصة من أجل الإسلام كما يؤمن به... وهو مخلص في توجهه، مأجور في اجتهاده، أصاب أم أخطأ... وأشهد أن الرجل في المرحلة الأخيرة من حياته، كان كله للإسلام، عاش للإسلام، ومات في سبيل الإسلام! (رضي الله عنه) وأرضاه...»[72].

ولعل أول مناقشة علنية لفكر الأستاذ سيد قطب (رحمه الله) هي تلك التي جرت في ندوة: «اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر» التي انعقدت في البحرين، ونظمها مكتب التربية العربي لدول الخليج. فقد تحدث فيها عن المنهج كما يبدو في «المعالم» الأخ الجليل الدكتور جعفر شيخ إدريس، وعقب عليه كاتب هذه السطور، وشارك في المناقشة كل من الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، والأستاذ يوسف العظم، والدكتور عبد الحليم عويس والدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور عبد الله العجلان، والدكتور إبراهيم زيد الكيلاني، والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، وأظهرت هذه المناقشات مواقف متباينة من فكر الأستاذ سيد قطب لم تخرج عنها ـ في الجملة ـ آراء المختلفين حول هذا الفكر ودوره في توجيه شباب الإخوان المسلمين، بل وشباب التيار الإسلامي بوجه عام[73].

= قراءة؟، إعداد وتحرير معتز الخطيب (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٩)، ص٤٩ ـ ٨٦. والمنشور في هذا الكتاب هو خلاصة ما ذكره الدكتور القرضاوي في مذكراته سالفة الذكر، وملحقها رقم ٣. ثم في الصفحات من ١١٣ إلى ١٢٧ فصل بعنوان: «كلمة أخيرة حول سيد قطب» تتضمن رد الدكتور القرضاوي على منتقدي آرائه في فكر الشهيد الجليل (رحمه الله).

(٧٢) القرضاوي، المصدر نفسه، ص٥١ ـ ٦٢.

(٧٣) نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج بالرياض أعمال هذه الندوة في مجلد كبير (سنة ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م) بلغت صفحاته (٦٨٠ ص)، والدراسة والمناقشات الخاصة بفكر سيد قطب تقع في صفحاته من ٥٣١ إلى ٥٦٥. وضم المجلد نفسه دراسة للأستاذ محمد فريد عبد الخالق، ومناقشات موسعة حولها، عن جماعة الإخوان وفكر مؤسسها الإمام الشهيد حسن البنا، تقع في الصفحات من ٤٤٩ إلى ٥٢٨. وفي هذه الدراسة يقرر الأستاذ فريد عبد الخالق (ص٤٤٩) أن ميدان الفكر لا يزال هو «الميدان الأصيل الذي تدور فيه رحى المعارك الرهيبة =

وإذا كان فكر سيد قطب يمثل موجة فكرية مغايرة لفكر حسن البنا المرشد المؤسس ـ رحمهما الله ـ فإنه من المفيد الوقوف على تقدير محايد منصف للفرق بين الفكرين: «كان قطب يؤكد على مفهوم الحاكمية لله وحده، في جميع مجالات حياة البشر، ويؤكد أن عقيدة الإسلام لا تتحقق بمجرد القيام بالعبادات، لأن طاعة الله مطلوبة في شؤون الحياة كافة، والصلاة لا تؤدي وظيفتها إذا لم تنه عن الفواحش، والتشريع لا ينفصل عن الإيمان والشريعة لا تنفصل عن ذكر الله... وقطب يبدأ بمقولة صحيحة لا ينكرها مسلم، وهي أن الحكم لله وحده، ولكنه يستخلص من ذلك أن كل تشريع أو قانون نضعه إنما يتضمن معنى الشرك بالله سبحانه، ومن ثَم فهو مسلك جاهلي، واعتبر دعوته إنما تقوم لإنشاء الدين إنشاءً... إن سيد قطب صاحب فكر يختلف كثيرًا عن فكر حسن البنا، رحمهما الله،... وفكر حسن البنا لمن يطالعه فكر انتشار وذيوع وارتباط بالناس عامة، وهو فكر تجميع وتوثيق للعرى. وفكر سيد قطب فكر مجانبة ومفاصلة، وفكر امتناع عن الآخرين. فكر البنا يزرع أرضًا وينثر حبًا ويسقي شجرًا وينتشر مع الشمس والهواء، وفكر قطب يحفر خندقًا ويبني قلاعًا ممتنعة عالية الأسوار. والفرق بينهما هو الفرق بين السلم والحرب... ونحن لا نقول إن السلم أفضل ولا إن الحرب أوجب، على نحو مطلق، إنما الأفضلية والأولوية بينهما تكون منسوبة إلى ظروف الحال...»[(٧٤)].

* * *

إنه مهما تكن مواقف الدارسين والمفكرين متباينة في تقدير فكر سيد قطب، وأثره الحركي، فإنه لن يختلف اثنان على صدقه وإخلاصه وشجاعته وثباته الذي بلغ أوجه بتقديمه حياته ثمنًا لإيمانه برأيه واعتقاده صحته. فجزاه الله عن حسن صنيعه خير ما يجزي عبدًا صالحًا، وغفر لنا وله ما سبق به القلم أو اللسان، وما زلت به القدم أو زاغ فيه القلب إنه سبحانه الغفور الرحيم.

* * *

= في السر والعلن، بين الإسلام وأعدائه، في القديم والحديث».

(٧٤) الأستاذ المستشار طارق البشري، «الملامح العامة للفكر الإسلامي السياسي في التاريخ المعاصر،» في: عبد الله النفيسي، محرر، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)، ص١٤٩ وبخاصة ص١٧١ ـ ١٧٤.

والحاصل: أن حسن البنا قدم جماعة الإخوان المسلمين بأوصاف ثمانية: دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية. وحققت الجماعة في مراحل من حياتها مقومات هذه الأوصاف جميعًا، وانتفع بذلك، في دينهم ودنياهم، أعضاؤها وغيرهم من الناس كافة حيثما كان للإخوان المسلمين كيان قائم أو وجود محسوس. لكن الحال تغيّر بعد استشهاد حسن البنا، فمنذ عام ١٩٥١ بدأت صلة جديدة بين الإخوان المسلمين وتنظيم الضباط الأحرار، الذي كان قد استقل بعمله، بعيدًا عن تنظيمات الإخوان، منذ عام ١٩٤٨.

وكانت لُحمةُ هذه الصلة وسُداها هي مقاومة وجود الاستعمار البريطاني في قناة السويس، والعمل ضد الحكم الملكي الاستبدادي الموالي لهذا الاستعمار. وتمثّل الجانب الفكري، في هذه الصلة الجديدة، في طلب جمال عبد الناصر، رئيس تنظيم الضباط الأحرار من صلاح شادي أن يتولى الإخوان «تعليم أعضاء التنظيم» بمعنى تثقيفهم وتقريبهم من المفاهيم الدينية والوطنية التي قامت عليها الجماعة، لكن معارك قناة السويس، وما تحتاج إليه من سلاح وأعمال، شغلت الأخ الذي كان مكلفًا بذلك عن «تعليم الضباط الأحرار»[(٧٥)].

ومنذ ذلك الوقت (١٩٥١) نستطيع أن نقول ـ ولو بشيء من التجاوز ـ لم يعد الإخوان المسلمون يمارسون من مقتضيات أوصافهم الثمانية إلا ما يتصل بالعمل السياسي. جزءٌ من ذلك كان اختيارًا وجزء منه كان اضطرارًا، ولكنه الواقع الذي لا يخطؤه المتابع للحركة على كل حال. والوقوف على هذه الحقيقة أمر مهم، لكن تحليلها، والحكم على مدى نجاح، العمل السياسي للإخوان المسلمين أو إخفاقه، لا يقع في نطاق هذه الدراسة المعنية بالفكر ومدارسه لا بالسياسة ومشكلاتها[(٧٦)].

---

(٧٥) ذكر ذلك بالتفصيل: حسن العشماوي، **حصاد الأيام، أو مذكرات هارب** (بيروت: دار الفتح، ١٩٨٠)، ص٢٤ ـ ٢٧، وهو في الطبعة الأولى التي صدرت باسم: **الإخوان والثورة** (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٧٧)، ص١٣ ـ ١٥. وحسن العشماوي هو الذي كان مكلفا بهذه المهمة التثقيفية.

(٧٦) يقتضي نشاط المشاركة السياسية للإخوان المسلمين في مصر من ١٩٧٨ إلى ٢٠١٣ دراسة =

كذلك تجنبت هذه الدراسة، عمدًا، تناول التفصيلات التنظيمية للإخوان المسلمين[٧٧] لوقوع ذلك في نطاق دراسة البناء الهيكلي للجماعة لا في دراسة عطائها الفكري، ولا يزال البناء التنظيمي للإخوان المسلمين ناجحًا في الإبقاء عليها وتمكينها من العمل المنظم، على الرغم من التضييق عليها وعلى ناشطيها، في أماكن كثيرة من العالم ولمدد متطاولة.

ومما يتميز به الإخوان المسلمون إيمان عجيب، لدى قادتهم وعامتهم، أن القضاء عليهم مستحيل مهما اتبع من وسائل في هذا السبيل(!) وما أكثر ما سمعت من أفراد منهم، وقادة مسؤولين، عند مناقشة هذا الأمر استشهادهم بقول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰٓ أَمْرِهِۦ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٢١] وقوله سبحانه: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ ۖ وَيُخَوِّفُونَكَ بِٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ۝ وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّ ۗ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِى ٱنتِقَامٍ﴾ [الزمر: ٣٦ ـ ٣٧].

ولا يعلم ما يخبئه المستقبل، في هذا الشأن، إلا الله وحده: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النمل: ٦٥].

= خاصة متعمقة تبين الحقائق وتشرح الوقائع وتحدد المسؤوليات. لكن موضع هذه الدراسة ليس في هذا الكتاب.

(٧٧) تجد تفصيل ذلك في: البنا، مذكرات الدعوة والداعية؛ عبد الحليم، الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ (رؤية من الداخل)؛ فريد عبد الخالق، الإخوان المسلمون في ميزان الحق (القاهرة: دار الصحوة للنشر، ١٩٨٧)، ص١٨٧ ـ ١٩٥؛ السيد يوسف، الإخوان المسلمون، الجزء الأول: حسن البنا وبناء التنظيم (القاهرة: مركز المحروسة للنشر، ١٩٩٤)، ص١٥٠ ـ ٢١٢، وغيرها مما سبق ذكره من المصادر.

(١٤)
إسهامات فردية في الفكر الإسلامي

لقد اقتضانا محور اهتمامنا ومدار بحثنا في هذه الدراسة، عن المدارس الفكرية الإسلامية، التوقف مرات عديدة عند ملامح الفكر السياسي المتخذ من الإسلام أساسًا، والتعرّض ببيان الرأي في بعض المواقف العملية من حيث هي تعبير عن موقف فكري لهذه المدرسة الفكرية أو تلك.

وقد رأيت أن من تمام البحث، وقد مررنا على مجمل صنيع المدارس الفكرية الإسلامية، أن أعرِّج بما يناسب المقام من إيجاز على العمل الفكري لثلاثة من الأعلام الكبار[١] في هذا المجال، اثنان منهما من المدرسة الإخوانية أصلًا، والثالث بزغ نجمه وعلا في سماء الفكر سهمه قبل أن تنشأ الإخوان المسلمين، ثم قبل أن تصبح ما أصبحت في نهايات عهد المؤسس الشهيد الأستاذ حسن البنا.

* * *

الأستاذ عبد الرزاق السنهوري

عنيت بالمفكر السابق على وجود الإخوان المسلمين، واتساع نطاق عملها، وانتشار شعبها وفروعها، العلامة الأستاذ الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهوري.

---

(١) كثير من مادة هذا الفصل سبق نشرها في: محمد سليم العوَّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط ١١ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٢)، المبحث الثالث من الفصل الخامس، بعنوان «الفكر السياسي الإسلامي في مائة عام»، ص٣٠٤، ومنه أخذت أيضًا بعض ما ذكرته آنفًا عن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومدرسة الإخوان المسلمين. وكان أصل هذا الفصل بحثًا قدم في المؤتمر السنوي لمركز الدراسات والبحوث السياسية لكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ١٩٩٩.

ولد في مدينة الإسكندرية ١٩ صفر سنة ١٣١٣هـ= ١١/٨/١٨٩٥م. مات أبوه وهو في السادسة من عمره، وكان رجلا ثريًا بدد ثروته فانتهى به الأمر إلى وظيفة صغيرة في صحة البلدية (إدارة الصحة المحلية آنذاك).

وقد بقي الإسلاميون، ولا سيما الحركيون منهم، يظنون بالسنهوري الظنون من حيث تمسكه بدينه واهتمامه بأمره وحرصه على أن يكون من جنوده العاملين لنصرته، وكان سبب ذلك ما كتبه عنه أستاذنا العلامة الدكتور محمد محمد حسين في كتابه المستعجل **حصوننا مهددة من داخلها**؛ واستمرت تلك الظنون تحيط بالسنهوري إلى أن نشر أستاذنا الدكتور توفيق الشاوي مع الدكتورة نادية السنهوري زوجته الثانية[٢] أوراق السنهوري باشا الشخصية[٣].

يقول الدكتور الشاوي في تقديمه لمذكرات السنهوري «أوراقه الشخصية» إن «هذه الأوراق ليست أشتاتًا متفرقة، بل إنها منذ بداية المذكرات إلى نهايتها تدور حول نقاط ثابتة راسخة واضحة هي تعلقه بانتمائه الإسلامي، وتعظيمه للعمل الوطني، ورغبته في العمل الجدي للنهوض بالفرد والمجتمع في مصر، وتوحيد العالم الإسلامي»[٤].

تناول السنهوري في مذكراته الإسلام والشريعة والوحدة الإسلامية (١٨٦) مرة؛ وكتب عن الوطنية وخططه للنهوض بالوطن (٩٠) مرة.

ويقول الأخ العلامة الدكتور محمد عمارة: «كان البعث الإسلامي للأمة وللشرق هو حلم السنهوري ورسالة حياته، منذ وعى هذه الرسالة إلى أن صعدت روحه إلى مولاه»[٥]. وكتب السنهوري في سنة ١٩٢٩ يقول: «يمتاز الإسلام بأنه دين ودولة، وقد أرسل النبي (ﷺ) لا لتأسيس دين فحسب، بل لبناء قواعد دولة تتناول شؤون الدنيا، فهو بهذا الاعتبار مؤسس الحكومة

---

(٢) تزوجها بعد وفاة زوجته الأولى، أم كريمة، رحمهم الله جميعًا.

(٣) عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨)، ثم طبع عدة مرات بعد ذلك نقلًا عن هذه الطبعة. واحتوت هذه النشرة على ٤٥٥ نصٍ.

(٤) المصدر نفسه، ص٩.

(٥) محمد عمارة، الدكتور عبد الرزاق السنهوري (القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩٩)، ص١٢.

الإسلامية كما أنه نبي المسلمين»[٦].

وقبل ذلك في سنة ١٩٢٦ كان السنهوري قد قدَّم رسالته الثانية للدكتوراه بعنوان **فقه الخلافة وتطويرها لتصبح عصبة أمم شرقية**[٧]

وقد دفع السنهوري إلى تأليف هذا الكتاب سقوط الخلافة العثمانية في أعقاب انتصار تركيا الكمالية على اليونان. ورأى السنهوري أن وحدة الأمة الإسلامية مبدأ أساسي لا يجوز التفريط فيه بسبب سقوط الخلافة، وإنما يجب العمل على سد الفراغ الذي أحدثه زوال هذه المؤسسة من الساحة الإسلامية.

وإذا كانت فكرة وحدة الدولة لا يمكن أن تتم إلا بعد تحرير الأقطار الإسلامية من حكم الاستعمار الأجنبي فإن الواقع الماثل في وقته ـ أي الاستعمار وحصول بعض الدول، دون بعض، على استقلالها ـ يدعو الدول الإسلامية إلى إنشاء منظمة دولية تكون أداة للتعاون بين الشعوب لتقوية الروابط بينها، وتقديم المساعدة للشعوب الإسلامية التي لم تنل استقلالها بعد لتيسير المحافظة على علاقاتها التاريخية والعقدية والثقافية مع الأقطار الإسلامية المستقلة، واقترح السنهوري أن تسمى هذه المنظمة «عصبة الأمم الإسلامية»[٨].

كانت رؤية السنهوري لتحقيق النهضة، التي شرطها وحدة الأمة والدولة، تتمثل في النقاط الآتية:

• إن الخلافة معناها إقامة نظام يحقق وحدة الأمة الإسلامية في صورة تنظيم سياسي يضمن لها المكانة الدولية التي تتناسب مع رسالتها السامية، ويضمن سيادة الشريعة وحفظ العقيدة.

---

(٦) عبد الرزاق السنهوري، «الدين والدولة في الإسلام،» مجلة المحاماة الشرعية. أعيد نشره في كتاب: **الفقيه الإمام عبد الرزاق السنهوري**، عدد خاص من مجلة هيئة قضايا الدولة (حزيران/يونيو ١٩٨٩)، ص١٠٣.

(٧) عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطويرها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمها ونشرها بالعربية أستاذنا الدكتور توفيق محمد الشاوي والدكتورة نادية عبد الرزاق السنهوري ط ٢ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، وصدر من الترجمة العربية ثلاث طبعات، على الأقل، وصدر من الأصل الفرنسي طبعتان الأولى في ليون ـ فرنسا سنة ١٩٢٦، والثانية في جدة نشرتها منظمة المؤتمر الإسلامي بمناسبة مرور ٢٠ سنة على إنشائها سنة ١٩٩٢.

(٨) مقدمة توفيق الشاوي لـ: المصدر نفسه، ص١٠.

حينما تتعذر إقامة الخلافة الكاملة الصحيحة يجب أن يقيم المسلمون خلافة ناقصة بناءً على خطة تمكنها من أن تستكمل تدريجيًا شروط الخلافة الراشدة الكاملة. والخلافة الناقصة حالة تلجئ إليها ضرورة عجز المسلمين عن إقامة الخلافة الكاملة أي الراشدة على منهاج النبوة. فالحكومة التي تلجئ إليها تلك الضرورة تصبح جائزة باعتبار الضرورات تبيح المحظورات، وباعتبار تلك الحكومة تمثّل أخف الضررين؛ **لأن قيام نظام لا يستوفي شروط الخلافة الكاملة أقل ضررًا من الغياب الكامل لأي نظام للحكومة الإسلامية،** وبذلك تصبح الخلافة الناقصة شرعيةً، أي جائزة شرعًا. والضرورة تقدر بقدرها فتقيم حكومة الخلافة الناقصة كل ما يمكنها إقامته (=تطبيقه) من أحكام الإسلام التي لا تمنع من تطبيقها الضرورة، ووجود هذه الحكومة مؤقت ينتهي بزوال حالة الضرورة.

• ويقرر السنهوري أن الحكومات المفروضة بالقوة والسيطرة: صورة من صور الحكومة الفاسدة التي لا تمثّل إلا خلافة ناقصة[9].

ومن صور الخلافة الناقصة:

ـ ولاية من لا تتوافر فيه شروط أهلية تولي الحكم.

ـ استمرار الحاكم الذي فقد بعض الشروط في أثناء حكمه على الرغم من توافرها في بدئه.

ـ تنصيب حكومة لا تقوم بواجبات الحكومة الإسلامية وهي تحقيق وحدة المسلمين، وتطبيق الشريعة وحراسة الدين، كما عبّر عن ذلك الماوردي، فخلافة الأمويين في الأندلس كانت ناقصة، ونقصت بوجودها خلافة الأمويين والعباسيين، وكذلك كانت خلافة الفاطميين في مصر بسبب وجود العباسيين في بغداد[10].

• الوحدة الإسلامية ضرورة يفرضها الدين ويوجبها لزوم حماية الاستقلال، وقد أصبحت اليوم وجهة العالم كله هي التوحد فكيف يبقى المسلمون وحدهم راضين بالفرقة التي تنتج الضعف والذلة؟![11]

---

(٩) السنهوري، فقه الخلافة، ص٢٠٧ ـ ٢١٣، بند ٢٠٤ ـ ٢١٠.

(١٠) المصدر نفسه، ص٢١٣ ـ ٢٢٤، بند ٢٠٩ ـ ٢٣٨.

(١١) المصدر نفسه، ص١٤٢ ـ ١٤٦، بند ١٠٠ ـ ١٠٧.

• تطبيق الشريعة يحتاج إلى حركة علمية ونهضة فقهية ترد للتشريع الإسلامي مكانته بين النظم القانونية الحية في عصرنا[١٢].

وقد قام السنهوري بتنفيذ ذلك بإنشاء «معهد الدراسات العربية العالية» التابع لجامعة الدول العربية، وفيه درَّس مؤلَّفه الفذ: «**مصادر الحق في الفقه الإسلامي**» الذي وقع في ستّة مجلّدات وأصبح منذ ظهوره مرجعًا لا يستغني عنه دارس للفقه الإسلامي؛ وأسس تلميذه العلّامة الشيخ محمد أبو زهرة «المعهد العالي للدراسات الإسلامية»[١٣].

فلم يكن يقول بلا فعل، بل كان يقول ويفعل ما استطاع إلى ذلك سبيلًا، ويورث تلامذته الروح المؤسسة لعمل إسلامي بنّاء[١٤].

• يجب إقامة منظمة جامعة للدول الإسلامية، ذات نظم الحكم الناقصة، لتنظم التعاون بين بعضها وبعض.

عند نجاح **الحركة العلمية** في إعادة الاعتبار للشريعة الإسلامية من حيث هي نظام قانوني صالح لزمننا ولكل زمن، ونجاح **الحركة السياسية** في إنشاء منظمة دولية سياسية للدول الإسلامية، عندئذ يمكن أن يختار المسلمون رئيسًا للجامعة الإسلامية على أساس وحدة الأمة، والشورى الحرة، وتطبيق الشريعة، والتكامل بين المبادئ الدينية والنظم المدنية[١٥].

وكما نفذ السنهوري جزءًا من مشروعه العلمي، في معهد الدراسات العربية العالية، نفذ مشروعه التشريعي في القوانين التي قام بوضعها في مصر وسوريا والعراق وليبيا والكويت، فهذه القوانين جميعًا كان من مصادرها الأساسية الفقه الإسلامي، وكانت الفائدة التي استقاها من التطور العلمي في الغرب هي إحكام الصياغة، وحبكة التقنين، ودقة العبارة. وأدّى نجاح السنهوري في حركة التقنين المستفيدة من المصادر الفقهية الإسلامية إلى صنع

---

(١٢) المصدر نفسه، ص٢٢٣، بند ٢٣٥.

(١٣) العام الدراسي الذي أمضاه السنهوري فيها قبل ابتعاثه إلى فرنسا.

(١٤) انظر: عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية، بخاصة منه المشروعات التي لم ينفذها، وقد تتلمذ الشيخ أبو زهرة عليه في مدرسة القضاء الشرعي بين سنتي ١٩٢٠ ـ ١٩٢١.

(١٥) السنهوري، فقه الخلافة، الخاتمة، ص٣٣٤ ـ ٣٣٥، بند ٥٧٦ ـ ٥٧٨.

نظريات قانونية كاملة، مبنية على ذلك الفقه، ولم يقتصر على نقل عدة أحكام جزئية من مصادره المختلفة. وبذلك خرجت الشريعة الإسلامية وفقهها من كونهما محصورين في نطاق أحكام الأسرة والأحوال الشخصية، إلى مجال التطبيق الأرحب في نطاق القانون المدني كله.

كان محور فكر السنهوري: الأمة لا الدولة. ولم تكن الدولة عنده إلا مظهرا لوحدة الأمة. وكان يرى أن غياب الدولة المثالية «الخلافة الكاملة» لا يجوز أن يمنع الأمة من تحقيق غاياتها العليا من خلال الحكومات القائمة التي سمّاها «الخلافة الناقصة».

* * *

لم يكن السنهوري من المشتغلين بالعمل السياسي الحزبي، لكن هموم الأمة السياسية كانت في صلب اهتماماته اليومية. تشهد بذلك أوراقه الشخصية، أذكر منها ثلاثة نصوص تتصل مباشرة بالأوضاع السياسية في البلاد:

النص الأول، كتبه السنهوري في ١٩٢٨/١/٢٠ عندما صدر أمر ملكي بوقف الدستور وإلغاء حرية الصحافة، فكتب السنهوري يعلق على ذلك: «**إن الحرية لا تعطى، ولكنها تؤخذ فإذا كانت الأمة جديرة بالحياة فإن أمامها متسعًا لأخذ حريتها من الغاصبين**»[١٦].

والنص الثاني كتبه في ١٩٣١/٦/٢٢ عندما أنشأت حكومة إسماعيل صدقي حزبا مصطنعًا سمّته «حزب الشعب» وهي الحكومة التي ألغت دستور ١٩٢٣، واستبدلت به دستور ١٩٣٠، وأجرت انتخابات مزورة، عيّر السنهوري نوابها الناجحين بالتزوير بقوله:

نواب هذا الشعب صفوا جندهم ... وتحصنوا بسيوفه وحرابه!
ما بالهم متوجسين كأنهم ... لا يدخلون البيت من أبوابه
وتحصنوا بالجند حتى يأمنوا ... من كيد شعب أمعنوا في حربه
والشعب ينكرهم فهل من منصفٍ ... يأتي ليحمي الشعب من نوابه؟!

---

(١٦) عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية، ص١٨١.

قيل هذا الكلام النفيس منذ ٧٨ سنة، أترانا لا نزال كما كنا؟!

وعندما ألف صدقي وزارته الثانية كتب في ١٩٣٣/١/٦: «**يجب أن تكون السلطة الفعلية هي السلطة الشرعية**»[(١٧)]!

والنص الثالث، كتبه بعد عدة شهور من الاعتداء عليه بالضرب والإهانة وإخراجه من مكتبه في مجلس الدولة في ١٩٥٤/٣/٢٩ بواسطة رعاع، استأجرهم بعض فاقدي الكرامة، ممن ظنوا أنهم بذلك يقضون على قلعة الدفاع عن سيادة القانون، فقال السنهوري:

«يقول المتنبي:

إذا استشفيت من داء بداء	فأقتلَ ما أعلَّكَ ما شفاكَ

وأقول (أي السنهوري)

فيا رب زحزح غمة ما لنا بها	ولا بالخطوب الجاريات يدانِ
وكنا كمن يخشى الصداع فعندما	أصيب به داووه بالسرطان!!

فهو يعتبر الاستبداد الملكي الذي قاومه بعلمه وبأحكام القضاء التي أصدرها (صداعًا) والاستبداد العسكري الذي جاءنا مع (حركة الجيش المباركة) (سرطانا)!!»[(١٨)].

* * *

يقول الدكتور محمد عمارة عن السنهوري إنه: «إمام الفقه الإسلامي، الذي جعل رسالة حياته إحياء الشريعة الإسلامية، بالاجتهاد الجديد، لتتخطى أعناق القرون، وتعود المصدر الأول والأوحد للقوانين الحديثة في العالم الإسلامي... والرباط الموحِّد لشعوب الشرق»[(١٩)].

ويقول عنه تلميذه، الأثير عنده، أستاذنا الجليل المستشار عثمان حسين إنه: «رجل من جيل الرواد العظام الذين أثروا حياة مصر خلال النصف الأول من القرن العشرين ووقفوا مواهبهم على خدمتها وإعلاء شأنها،

---

(١٧) المصدر نفسه، ص١٩٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص٢٨٨. والتعليق على الأبيات للأستاذ الدكتور توفيق الشاوي.

(١٩) محمد عمارة، إسلاميات السنهوري باشا (القاهرة: دار السلام، ٢٠١٠)، ص١٧.

وأضحى التعريف بهم... مما يرسم للأجيال طريق الأسوة الحسنة»[٢٠].

لقد توفي السنهوري في ٢٧ من جمادى الآخرة ١٣٩١= ١٩٧١/٧/٢١ بعد مرض أقعده عن العمل والحركة بمجرد انتهائه من الجزء العاشر من **الوسيط في شرح القانون المدني**، الذي هو أهم شروحه على الإطلاق[٢١].

لزم الفراش مريضًا ثلاثة أعوام، بعد حياة كانت، كما تمنى في آخر ما كتبه في أوراقه الشخصية، «نموذجًا صالحًا لمن يحب بلده الأصغر، ويحب بلده الأكبر، ويحب الناس جميعًا»[٢٢].

رحم الله الأستاذ السنهوري، وأجزل له الثواب بما قدم من خير وعلم نافع لدينه وأمته.

* * *

حسن العشماوي

كان حسن العشماوي أحد الرموز البارزة في الحركة الإسلامية المعاصرة. كان عضوًا مرموقًا في تنظيم الإخوان المسلمين، وفي مجلس نقابة المحامين، وقام بدور خاص جدًا في العلاقة بين الإخوان المسلمين والضباط الأحرار، في أثناء التحضير للثورة وفي سنتيها الأوليين، إلى أن اختفى في صعيد مصر ـ هربًا بحريته ـ ثلاث سنين عندما تبين له أن جمال

(٢٠) أستاذنا المستشار الجليل عثمان حسين، نائب رئيس محكمة النقض سابقًا، السنهوري، الاعتصام بالقاهرة ١٩٧٧؛ وله أيضًا: الفقيه الرائد والمشرع العظيم، في باب الشريعة والقانون في فقه الدكتور السنهوري، في: الفقيه الإمام عبد الرزاق السنهوري، عدد خاص من مجلة هيئة قضايا الدولة، ص٧٤، وفي هذه الدراسة يقول أستاذنا الجليل عن الأستاذ السنهوري: «لقد كان إيمانه مفتاح شخصيته ومحور حياته... وفي خلال هذا الإيمان تفتحت مواهبه ونمت ملكاته ومنها قوة الشخصية، وسلامة الفكر وحب التنظيم والتخطيط والعزيمة القوية والجلد الشديد واللغة الأدبية» (ص٨٣).

(٢١) صدرت منه طبعات عديدة مصورة من الطبعة الأولى، ثم طبعتان فريدتان بما جد بعد طبعته الأولى من فقه وقضاء، أولاهما بعناية المستشار مصطفى الفقي والدكتور عبد الباسط جميعي (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨١)، والثانية بعناية المستشار أحمد مدحت المراغي (القاهرة: منشأة المعارف ٢٠٠٣).

(٢٢) عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية، ص٣٢٤. وفضلًا عما ذكرناه عن الأستاذ السنهوري، آنفًا، انظر: صديقنا سيف عبد الفتاح، «السنهوري.. نهضة القانون وقانون النهضة ـ الوظيفة الكفاحية للعالم،» رواق عربي (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان)، العددان ٣٨ ـ ٣٩ (صيف ٢٠٠٥)، ص٢٩.

عبد الناصر يضمر شرًا له ولجماعته[٢٣]، ثم هاجر من مصر، وبقي يعيش في مهجره إلى أن توفي في الكويت في١٧ من ذي الحجة ١٣٩١هـ= ٢ شباط/ فبراير ١٩٧٢م.

ولد حسن العشماوي في يوم الإثنين ٢١ ربيع الأول ١٣٤٠هـ= ٢١/ ١١/ ١٩٢١م في محافظة المنيا حيث كان أبوه قاضيًا في محاكمها[٢٤]، ودرس القانون كأبيه، وجميع أفراد أسرته(!) وعمل في النيابة بعد تخرجه، وكان قد انضم إلى الإخوان المسلمين في السنة الثالثة، أو الرابعة، من سنوات دراسته للحقوق، بعد زيارة لحسن البنا ألقى فيها محاضرة في الجامعة دفعته وعددًا، ممن صاروا بعد ذلك من أقطاب الإخوان المسلمين، إلى الذهاب إلى المرشد في المركز العام والاستماع إلى درس الثلاثاء، ثم مبايعته بالانضمام إلى الجماعة.

* * *

وفكرُ حسن العشماوي هو فكر الحرية الفردية والجماعية، فإذا لم تستطع الجماعة ـ عنده ـ أن تحصل على حريتها فليعمل كل فرد على ذلك ولو وحده(!) وهو يعتقد أن الحرية أهم من الحياة نفسها(!)

كان يرى أن يقاوم الإخوان جميعًا، بعد الهجمة الشرسة عليهم من قبل عبد الناصر، مقاومة عامة سافرة (=علنية): «**نقاوم ونموت في بيوتنا وفي الشارع وفي الحقول... إذا شقت عليك في القاهرة فانقلها إلى الريف وليقبضوا علينا جثثًا هامدة فارقتها الحياة**»[٢٥].

* * *

---

(٢٣) وقد حكمت المحكمة العسكرية على حسن العشماوي بالإعدام، ولكن جمال عبد الناصر خفف الحكم إلى الأشغال الشاقة المؤبدة(!!).

(٢٤) هو محمد العشماوي باشا، تولى وزارة المعارف في بعض الحكومات، قبل ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٢، ولد سنة ١٣٠٤هـ/ ١٨٨٧م وتوفي سنة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م. أنشأ وهو الوكيل الدائم لوزارة المعارف المسرح القومي، وأدخل في المدارس نظام الكشافة، وشارك في وضع قانون المرافعات لسنة ١٩٤٩، وكتابه «**قواعد المرافعات في التشريع المصري والمقارن**» ١٩٥٧ و١٩٥٨ لا يزال من أهم المراجع في موضوعه، وقد عمل بالقضاء في مصر والسودان.

(٢٥) حسن العشماوي، **حصاد الأيام، أو مذكرات هارب** (بيروت: دار الفتح، ١٩٨٠)، ص١٠٠، وفي الطبعة الأولى التي صدرت باسم: **الإخوان والثورة** (القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٧٧)، ص٧٧ ـ ٧٨.

وعندما دافع أمام جمال عبد الناصر عن المعتقلين السياسيين الذين قبض عليهم رجال ٢٣ يوليو (٧٣ سياسيًا من مختلف الأحزاب) وطلب إطلاق سراحهم، اتهمه عبد الناصر بصداقتهم فأقر بذلك وقال له: «**يكفيني في أصدقائي أن يحترم كل منا حرية الآخر في الاعتقاد المخالف والتعبير عن اعتقاده**». ويومها قال له عبد الناصر: «يا ليت في المدرسة الثانوية العسكرية (مكان اعتقال هؤلاء السياسيين) ٢٢ مليون سرير لهذا الشعب كله» (!)[٢٦]

وهو ينقل بإعجاب لا يخفى، عن حسن الهضيبي قوله لعبد الناصر ـ في أول اجتماع بينهما في منزل صالح أبو رقيق ـ «إياك أن يخدعك أحد بفكرة المستبد العادل، فليس الاستبداد عدلًا في أية صورة»[٢٧].

ومساهمة حسن العشماوي في الفكر السياسي نجدها بصفة أساسية في بحثه **الفرد العربي ومشكلة الحكم**، دراسة ملحقة بمسرحية رمزية عنوانها: «قلب آخر لأجل الزعيم»، كتبها حسن العشماوي في أثناء الضجة التي ثارت بعد أول عملية نقل قلب من متوفى إلى مريض، وكأنه أراد بها الإشارة إلى نوع الزعماء الذي يظن نفسه خالدًا لا يموت. وأراد بالبحث أن يقدم رؤية للحركة الإسلامية تصلح للتطبيق العملي، وتجنبها الصدامات غير المنتجة، وترسي في نفوس أبنائها الأهمية الكبرى لحرية الأفراد والجماعات. وقد كان ذلك كله جديدًا كل الجدّة على مفكري الحركة الإسلامية والمنتمين إليها. وهوجم حسن العشماوي بسبب ذلك من بعض هؤلاء هجومًا عنيفًا ظالمًا في كتب ومقالات وخطب، ترفّع عن الرد عليها محتسبًا أجره فيها، تنفيذًا لما قاله لجمال عبد الناصر من إيمانه بحرية غيره كما يؤمن بحرية نفسه.

في هذا البحث يقول حسن العشماوي إن نظرته «إلى مشكلة الحكم تقوم على ركيزتين رئيسيتين، متكاملتين متجاوبتين.. **التسليم بالوجود الإلهي، والإيمان بالحرية الفردية**. الحرية الفردية التي عليها أن تثبت وجودها أمام

---

(٢٦) المصدر نفسه (دار الفتح)، ص١١٨ و(المكتب المصري الحديث)، ص٩١.

(٢٧) حسن العشماوي، **الأيام الحاسمة وحصادها** (بيروت: دار الفتح، ١٩٨٥)، ص٧٨. والكتاب عبارة عن محاضر اجتماعات الإخوان المسلمين والضباط الأحرار ما بين ١٨ تموز/يوليو ١٩٥٢ و١٥ أيار/مايو ١٩٥٣. ولم يكن الأمر رفضًا لكلام محمد عبده ولكنه علم بشخصية جمال عبد الناصر وطموحه.

تحديات الغيب والحاضر معًا.. الحرية الفردية التي ترعى ذاتها. بمقدار ما ترعى غيرها، وإلا اصطدمت بالوجود الإلهي»[٢٨].

والحركة الإسلامية لا تدعو ـ عند حسن العشماوي ـ إلى إقامة حكومة دينية، ومفكروها لا يمكن أن يفهم حديثهم عن «الحكومة الإسلامية» ولا عن أن الإسلام «دين ودولة» على أنهم يريدون إقامة حكومة دينية.

لقد جربت الأرض الحكومة الدينية أكثر من مرة، جربتها على يد **كهنة الآلهة** المتعددين في أكثر من مكان، فكانت المآسي في الحكم باسم الآلهة.

وجربتها على يد **أحبار اليهود** الذين أباحوا ـ باسم السماء ـ قتل زكريا ويحيى وحكموا بإعدام المسيح.

وجربتها على يد **الكنيسة والملوك والقياصرة أصحاب الحق الإلهي**، فرأت محاكم التفتيش وإحراق القديسين والعلماء والمجددين في المذهب، ورأت شهداء المسيحية الأصلية في مصر تقتلهم الواسطة الرومانية التي ادعت أنها تحكم باسم السماء.

وجربتها أمة المسلمين مع من **ظنوا أن الخلافة ظل الله في الأرض**، وأن قولها هو قول السماء، فرأت مبكرًا محنة مالك وابن حنبل[٢٩]، ثم رأت حبس أو قتل كل من اجتهد ليواجه أحداث العصر أو سطوة الحكم، ثم رأت اضطهاد كل مجدد ـ أخطأ أو أصاب ـ يريد أن يرجع إلى أصل الدين لا شكله وقشوره... «هذا [أي الحكومة الدينية] لا نريده أبدًا.. **وبُعدًا لولاء الفرد لحكومة تكون واسطة بين السماء والأرض**»[٣٠].

وعن فكرة «الحاكمية» يقول حسن العشماوي: «ويقال بالدين تتحقق حاكمية الله في الأرض.. **فهل دلونا ما المقصود بحاكمية الله في الأرض؟**... «هل أراد الله أن تحكم الأرض على شكل معين؟ هل رسم لها صورة للحكم؟ لا.. أقولها بكل ثقة، وأتحدى من يقول غير هذا أن يأتيني بدليل».

---

(٢٨) حسن العشماوي، الفرد العربي ومشكلة الحكم، ص١٠٥.

(٢٩) يمكن أن نضيف إليهما محنتي أبي حنيفة والشافعي، ومحن عشرات من العلماء، في العصور المختلفة، بسبب آرائهم الدينية، وقد ذكرنا بعضها فيما سلف.

(٣٠) المصدر السابق، ص١٣٢.

«إن حاكمية الله في الأرض، بمعنى سيادة نواميسه قائمة بحكومة دينية أو غير دينية.. وبغير حكومة على الإطلاق. أما حاكمية الله في الأرض على النحو الذي يرفعونه شعارًا للحكم، فلا يعني إلا أحد أمرين: **إما حكومة دينية متسلطة، قد تَعْدِلُ إذا صادف العدل طبيعة أفرادها أو هواهم، وقد تظلم إن شاءت**، ولا اعتراض عليها لأنها حكم الله في الأرض.

وإما فوضى، كل فئة ترى نفسها قيّمةً على حكم الله في الصغيرة والكبيرة، فتسعى إلى تنفيذه، فتتفرق الجماعة، ويقتل بعضنا بعضًا»[٣١].

ويرفض حسن العشماوي الحكومة المنكرة كما يرفض الحكومة الدينية سواءً بسواءٍ، ثم يعرض تصوره للحكومة الإسلامية، التي تسعى إليها الحركة الإسلامية، فيصفها بأنها: «**تسعى لحكومة مسلمة تؤمن بالله واليوم الآخر، تطبق قوانين المسلمين التي تنبع عن الشريعة الإسلامية وتتطور لمواجهة متطلبات العصور المتطورة**»[٣٢].

أما التطبيق فهو عند حسن العشماوي «**يحتمل أكثر من حل للمشكلة الواحدة بحيث يكون للأمة ـ بل للأمم ـ أن تختار حسب ظروفها ما يناسبها من حلول**» و«الحركة الإسلامية ليست نظرية يعتنقها البعض تفرض حتمية معينة تشبه حتمية الماديين.. ولكنها حركة تجاهد لتطبيق جوهر فهم السلف».. «**والسلفية لا تعني تقليد السلف فيما فعلوا، ولكنها تعني اعتناق مفهوم السلف الذي دعاهم إلى فعل ما فعلوا**»[٣٣].

ويدعو حسن العشماوي إلى حرية تعدد الأحزاب: «الأصل العام في الحرية.. أن نقبل علانية التجمع السياسي على رأي ... وعلانية الدعوة له.. والأمر المرفوض كلية هو أن تلزم الأمة بحزب واحد، يحكمها وفق مبدأ جامد ـ دينيًا كان هذا المبدأ أو منكرًا ـ فلا يسمح لغير أعضائه أن يتولى فيها أمرًا. إن الحزب الذي يقبل لذاته الوجود في بلد من البلاد، يجب أن يسلم لغيره بالوجود وإلا أوجد لنا طبقة جديدة ممتازة، تحكم الناس باسم الحزب.. فينحدر بنا في رجعية دينية أو ملحدة، ترفضها الأمة

---

(٣١) المصدر نفسه، ص١٣٥ ـ ١٣٦.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) المصدر نفسه، ص١٧٩ ـ ١٨٠.

العربية، وتأبى قيامها»[٣٤].

وهكذا يقدم حسن العشماوي تفرقة جريئة ـ بالمعايير التي يقاس بها تطور الفكر السياسي الإسلامي ـ بين الإلهي والبشري. فالإلهي هو النواميس الكونية، وأحكام الشريعة. والبشري هو التطبيق، والاختيار من بين الحلول المتعددة التي تتيحها الثوابت الدينية. والحاكمية لله لا تعني سوى سيادة نواميسه، وهي قائمة على كل حال، أما الحكم فهو شأن من شؤون الناس، تقيدهم فيه الشريعة الموحاة، ثم يختارون لأنفسهم من النظم والأشخاص ما يشاؤون.

يقدم حسن العشماوي وصية للحركة الإسلامية، لم تنفذ كما كان يحب، ولا كما كان يجب حتى الآن؛ يقول: «**على الحركة الإسلامية أن توضح للناس السبيل في كل مجال.. أن توضح معنى الوسط الذي تدعو إليه** في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣]»[٣٥].

❁ ❁ ❁

توفيق الشاوي

فلاح مصري أصيل، يذكرك كلما لقيته وجلست إليه بالكلمة التي كان بعض كبار مشايخنا ينقلونها عن العلامة الأستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت: «الفلاح إذا عرف الطريق لا يلحقه أحد ولا يوقفه شيء».

ولد (رحمه الله) في قرية الغنيمية مركز فارسكور بمحافظة دمياط في ٩ من المحرم سنة ١٣٣٧هـ = ١٥/ ١٠/ ١٩١٨م[٣٦].

يقول الشاوي عن نفسه عندما ترك القرية إلى المنصورة ليتعلم اللغة

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص١٥٩ ـ ١٦٠.

(٣٥) المصدر نفسه، ص١٨٠.

(٣٦) حسب التاريخ المسجل لميلاده في الوثائق الرسمية، وهو تاريخ لاحق لتاريخ ميلاده الفعلي لأن أباه (رحمه الله) تأخر في إثبات واقعة ميلاده عدة سنوات ثم سجل ميلاده متأخرًا عن تاريخه الحقيقي فكانت سنه أكبر مما هو ثابت رسميًا في سجلات الحكومة. وعندي، بحسب ما سمعته منه، أنه جاوز المئة سنة أو ناهزها عند وفاته في ١٢ من ربيع الآخر ١٤٣٠هـ الموافق ٨/ ٤/ ٢٠٠٩م.

الإنكليزية والعلوم التي تؤهله لاستكمال دراسته في المدارس الأميرية، وعاش هو وأخوه حينًا، وهو وأخواه، عبد الغفار وأحمد، أحيانًا، في غرفة صغيرة ضيقة يستطيع الوقوف فيها لكنه لا يستطيع المشي خطوات معدودة، يقول: «كانت هذه الغرفة الضيقة هي مدرستي الذاتية في المنصورة... لم يكن أمامي إلا الكتاب والكراس والقلم... فانصرفت إلى العمل، ولم أعد أفهم للحياة معنىً إلا في العمل، والعمل وحده، كأنما محي اللعب والجري والهزل من قاموس طفولتي... ولقد صمدت لذلك واجتزت التجربة.

كان مطبوعًا على فطرة لا تعرف اليأس ولا القعود: «يستطيع الإنسان أن يبني مهما تكن الظروف قاسية. والبناء والعمل، في جميع الظروف وبجميع الوسائل، من أهم أصول حياتنا وحضارتنا، وخصوصًا تلك الحضارة التي أنشأها الفلاح في مصر والتي بدأت بالقرية»[٣٧]، وكان يصف العمل بأنه: «أكبر قربة إلى الله. وهذا هو أهم أساس من أسس ديننا، وأسس حضارتنا ومجتمعنا»[٣٨].

كان أمل توفيق الشاوي وطموحه في صباه، أن يلتحق بمدرسة الصنايع لأنها تؤهله ـ في نظره ـ أن يصبح مخترعًا إذ كان أخوه أحمد يحدثه كثيرًا عن تفوق الأجانب علينا في الاختراعات وأنهم يستعمروننا بها، وكان يتمنى أن يفتتح الأزهر(!) معهدًا للاختراعات... ولأن المدرس في السنة النهائية من المدرسة الابتدائية قد أملى عليهم موضوعًا عن أديسون المخترع الأمريكي الذي اخترع المصباح الكهربائي وعشرين اختراعًا آخر. فجال بخاطر الشاوي أن يصبح مخترعًا «مثل أديسون، وأن الوسيلة لذلك هي مدرسة الصنايع لا المدرسة الثانوية» التي كان المدرس يريده أن يدخلها، ونجح المدرس في تحقيق هدفه ولم يستطع الشاوي أن يحقق أمنيته(!)[٣٩]

والذي يتابع عمل الدكتور الشاوي على مدى نحو القرن الذي عاشه، أو بالأقل على مدى نحو ثمانين سنة قضاها مشغولًا بالعمل الإسلامي والوطني العام، ومقاومة الاستعمار بكل صوره، في الوطن العربي كله، وصناعة

---

(٣٧) توفيق الشاوي، قصة المدارس (القاهرة: [د. ن.، د. ت.])، ص٦.

(٣٨) المصدر نفسه، ص٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ص٢٠.

مشروعات النهضة بهدف الوصول إلى الوحدة الإسلامية، في مجالات التربية والتعليم والقانون والاقتصاد والسياسة، يقف مشدوهًا متعجبًا أمام قدرته على الاختراع والابتكار وصنع الأفكار، ثم أمام قدرته الهائلة على تنفيذها.

لقد فكَّر في أمر مهم للمصلحة الوطنية العليا في مصر في أواسط الثمانينيات من القرن العشرين، فجمع له بعض كبار المعنيين ـ فيما كان يظن ـ بالموضوع. روى لي أحد الأصدقاء[٤٠] أنهم التقوا مرتين في مكتبه للمحاماة بشارع طلعت حرب، وكان يعرض موضوعه ويناقشونه وهو يكثر من قول «نحن» سنعمل، «نحن» يجب علينا، «نحن» بإمكاننا كذا وليس بإمكاننا كذا... فسأله أحد الكبار الحاضرين: من «نحن»؟ فإذا به لا يجيب، بل يحوّل دفة الحديث إلى أمر عابر لا شأن له بما كانوا فيه، ثم يختم اللقاء على أنه سيتصل بهم لموعد لاحق لِلّقاء.

وفي صباح اليوم التالي لذلك الاجتماع زار الشاوي أحدَ الذين شاركوا فيه ـ وهو من روى هذه الواقعة لي ـ وأخبره أن المجموعة التي انتقاها لن تنجز شيئًا ما دام فيها بعض المثبطين!! وبشخصيته الآمرة قال لصاحبه هذا: «المشروع بيني وبينك ونحن مسؤولان عنه، وإذا سبقتك إلى لقاء الله فعليك أن تكمله!». أخبرني صديقي أن المشروع، ولله الحمد، اكتمل في حياته، نسأل الله أن يكتب له ثوابه.

هذه خلاصة بالغة الاختصار حاولت بها تصوير شخصية الشاوي من طفولته إلى مغادرته دنيانا، كان يقول لي في سنواته الأخيرة: «إن الله يمد في عمري لأنتهي من كتابة الرياض القرآنية» وقد كتبها في أربعة أجزاء، وزعها على أربعة عشر كتيبًا، تبين كيفية الإفادة من الكتاب العزيز بدءًا من الطفولة إلى مراحل التخصص العالي الدقيق(!) وهي عمل قرآني غير مسبوق. فكما بدأ الشاوي حياته بحفظ القرآن على يد أبيه وعلى شيخ كتاب الغنيمية الشيخ، علي حواس، ختم حياته بخدمة القرآن الكريم بهذه الفكرة، المخترعة: **كيف يستفيد الناس من القرآن منذ الطفولة إلى منتهى التعلم**[٤١].

* * *

(٤٠) أمسك عن ذكر اسمه نزولًا على رغبته.

(٤١) نشر هذا العمل الاتحاد العالمي للمدارس العربية الإسلامية الدولية بين سنتي ٢٠٠١ و٢٠٠٣. هذا الاتحاد نفسه من ثمرات عمل الشاوي في المجال التربوي.

كان الدكتور الشاوي يرى أنه يمكن لو وضعت أفكاره موضع التطبيق أن تنقذ الشريعة الإسلامية من تحكّم النظم الحاكمة، وتحول هذه النظم إلى نظم ديمقراطية، كما تحول العلماء إلى قوة فاعلة مؤثرة في المجتمع وتشريعاته وتنظيم العلاقات فيه.

المصدر الرئيس لفكر الشاوي، في هذا الشأن هو: كتابه الجامع فقه الشورى والاستشارة[42]، وكتابه فقه الحكومة الإسلامية بين السنة والشيعة[43].

فأما الكتاب الأول فقد أقام فيه الشاوي تفرقة مهمة بين الشورى والاستشارة.

فالاستشارة هي طلب الرأي والمشورة ممن هم أهل لذلك في نظر من يطلبها، والذي يطلب الرأي هو وحده صاحب الحق في اتباعه أو مخالفته، فالاستشارة «مندوبة» و«مُعْلِمَة» وهي الوسيلة التي يتبعها الفرد في التحقق من صواب رأيه أو من وجود آراء أخرى تفضله وتحقق المصالح التي يتغياها بأحسن مما اهتدى هو إليه.

أما الشورى فهي الوسيلة الجماعية الشرعية التي تتخذ بها الأمة أو الجماعة المنظمة قرارًا في شأن من شؤونها العامة. والشورى «واجبة» و«ملزمة» خلافًا للاستشارة.

وهذه التفرقة لها أهميتها البالغة في حل الإشكال الذي يصادف الباحث في الفقه السياسي الإسلامي بين القائلين «الشورى واجبة ابتداء ملزمة انتهاءً» وبين الذين يقولون «الشورى مندوبة/ مستحبة ابتداء وهي معلمة انتهاءً».

والدكتور الشاوي يقرر صراحة أن سبب هذا الإشكال هو عدم التمييز بين الشورى الجماعية والاستشارة الفردية، فالأولى هي المنشئة للقرارات التي تلتزم بها الجماعة أو الأمة في شؤونها العامة، والثانية هي مجرد طلب

---

(٤٢) محمد توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة (الإسكندرية: دار الوفاء، ١٩٩٢ و١٩٩٣) (طبعتان).

(٤٣) محمد توفيق الشاوي، فقه الحكومة الإسلامية (بين السنة والشيعة): وقراءة في فكر الثورة الإيرانية (بيروت: منشورات العصر الحديث، ١٩٩٥).

الرأي الذي يبديه صاحب الاختصاص المعين للاستنارة به فيما يزمع طالب المشورة القيام به من عمل، أو إصداره من قرار، في حدود اختصاصه. ويشترك في جواز طلب هذه الاستشارة منه، وما يترتب عليها من قرار أو موقف، صاحب الولاية العامة أو الخاصة والأفراد العاديون[٤٤].

تلك مسألة، والثانية أن أستاذنا الدكتور الشاوي يذهب إلى ضرورة الفصل بين «إمامة الحكم» و«إمامة الفقه». فبعد عهد الراشدين كان جمهور أهل السنة يلقبون الحاكم «بالخليفة» لا «بالإمام» لأن هؤلاء الخلفاء كانوا ولاة حكم فقط ولم تكن لهم أهلية الاجتهاد ولا هم ادعوها لأنفسهم، وولايتهم الحكم لم تكن ـ على كل حال ـ خالية من الشوائب[٤٥].

وأما كتابه الثاني **فقه الحكومة الإسلامية بين السنة والشيعة** فعنوانه الفرعي «**وقراءة في فكر الثورة الإيرانية**». وهو عبارة عن تعليقات مستفيضة على كتاب الخميني **الحكومة الإسلامية**[٤٦].

وحاصل ما يحاول الشاوي (رحمه الله) صنعه في هذا الكتاب هو تأكيد وصول أئمة الشيعة، من خلال نظرية ولاية الفقيه، إلى قبول البيعة الحرة سبيلًا لولاية الحكم، وتطهير فقه أهل السنة من رواسب الاعتراف بإمامة الغلبة والخضوع لها، ليتم عند ذلك الإجماع على مبدأ الشورى الحرة أساسًا للولاية، وتزول الخلافات بين السنة والشيعة، فيما يخص الأساس الشرعي لنظام الحكم، وهو الشورى الصحيحة والبيعة الحرة.

وهو يؤكد عمله للتقريب بين السنة والشيعة على هذا الأساس في أماكن من كتابه[٤٧]، بل يجعل إهداءه إلى الذين يعملون لفكرة التقريب من خلال

---

(٤٤) الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ص١٠٣، وللتفصيل والتدليل (انظر ص١١٦ ـ ١٥٢).

(٤٥) المصدر نفسه، ص٣٧٧، وفيه بيان أسباب ذهاب الشاوي إلى هذا الرأي مفصلةً. وقارن رأي الشاوي هنا باجتهاد الإمام الجويني في غياث الأمم، انظر: العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص٢٨٣، بند ١٣٣.

(٤٦) نشرت هذه الدروس بعنوان «الحكومة الإسلامية» لأول مرة في ذي القعدة ١٣٨٩هـ كانون الثاني/يناير ١٩٧٠م، ثم طبعت مرات لا تحصى داخل إيران وخارجها. انظر: فصل الشيعة الإمامية، اجتهادات في الحكومة الإسلامية، من هذا الكتاب.

(٤٧) الشاوي، الكتاب المذكور، ص٢٣.

الاجتهادات العلمية الرامية إلى تجديد الفقه الإسلامي وإثبات وحدته، وإلى الذين يعملون جديًا لاستعادة وحدة الأمة في ظل سيادة الشريعة ومقاومة النزعات الطائفية والاتجاهات العنصرية.

فحاصل ما نستفيد من الفكر السياسي للدكتور توفيق الشاوي هو أنه لا غنى لأحد عن الشورى، بصورتيها الفردية والجماعية، وهي في صورتها الفردية تطلب للاستنارة، فلا هي ـ عندئذ ـ واجبة ولا ملزمة. وفي صورتها الجماعية هي طريق للوصول إلى قرار في شأن الشؤون العامة للأمة، وهي ـ آنئذٍ ـ واجبة وملزمة.

وليس ضروريًا ـ عند الشاوي ـ أن تجتمع الإمامة السياسية والإمامة الفقهية في شخص واحد، بل هو يدعو بوضوح، ويدلل بقوة، على وجوب الفصل بينهما. وهذا تطور غير مسبوق في الفكر السياسي الإسلامي، السني والشيعي على السواء.

وكان توفيق الشاوي يرى أن الحركة الإسلامية من مصلحتها ألا تدخل ضمن الأحزاب السياسية للاعتبارات الآتية: «١ ـ إن قوانين الأحزاب والجمعيات هي قوانين وضعية قابلة للتغيير والتبديل حسب أهواء النظام المتحكم في السلطة. وإذا كنا الآن نرى أن القضاء قد ألغى شرط الحصول على إذن لإنشاء حزب سياسي؛ فإن بإمكان النظام إصدار قانون جديد يفرض فيه قيودًا مستحدثة على إنشاء الأحزاب، وعلى النشاط الحزبي، مثل: النص على عدم استنادها على عقيدة دينية. وهو ما يذهب إليه بعض الحكومات فعلًا.

٢ ـ أن الأحزاب السياسية مسؤولة في الماضي والحاضر عن انحرافات وممارسات غير إسلامية، بل وغير أخلاقية. ومنذ إنشاء حركة الإخوان وهي تشهر بالحزبية، وتنتقد الأحزاب، فليس من مصلحتها الآن أن تتحول إلى حزب، أو تدخل ضمن دائرة الأحزاب التي تعرف عيوبها، وقاست منها بلادنا وبلاد أخرى كثيرة.

٣ ـ إن جوهر حركتنا هو الدعوة الإسلامية. وإذا خيرنا بين الدعوة وبين الحزبية، فلا شك أننا نختار العمل في نطاق الدعوة الإسلامية. ولو اقتضى الأمر اجتناب النشاطات التي تقصرها القوانين الوضعية على الأحزاب السياسية.

٤ ـ إن أقصى ما يترتب على ابتعادنا عن العمل السياسي الحزبي هو ألا ترشح الجماعة للانتخابات من يمثلونها، ولكن الإخوان كأفراد سيكون لهم حق الترشح كمستقلين. ولن يخفى على أحد أنهم يمثلون الحركة بعد نجاحهم.

ويكفي أن نذكر أن آخر قرار أصدره مكتب الإرشاد بمناسبة الاستعداد للانتخابات البرلمانية التي كان مزمعًا عقدها في سنة ١٩٤٤/ ١٩٤٥ ورد فيه ما يأتي:

«إن هيئة الإخوان لا ترشح أحدًا من أعضائها بصفته الإخوانية. وإن من يرون أن يتقدموا إلى الترشيح فإنهم يتقدمون بصفة شخصية كمستقلين. ولهذا فإنه محظور أن تستخدم دور الإخوان لدعاية انتخابية...».

«إن القوة الحقيقية للإخوان تتمثل في تأثيرهم على الرأي العام، ودورهم في الانتخابات كناخبين ودعاة. وهذا هو السلاح الأكبر الذي لا يجوز أن نتخلى عنه، وعلينا أن نحرص على استعماله لصالح الدعوة. والله الموفق»[٤٨].

وكان الشاوي يرى أن تمتع الحركة الإسلامية، والإسلام نفسه بصفة الشمول لجميع نواحي النشاط الفردي والاجتماعي، وأن ممارسة هذه الأنشطة عن طريق العمل الحزبي، بما يخضع له من قوانين متغيرة تبعًا لتغير سياسات الحكم في بلادنا يجعل تميز الدعوة الإسلامية عن النشاطات الحزبية هدفًا أساسيًا استراتيجيًا لا يجوز لنا أن نتخلى عنه، أو أن نفرط فيه[٤٩].

❁ ❁ ❁

(٤٨) نص منقول من رسالة كتبها الدكتور الشاوي إلى مكتب الإرشاد في جماعة الإخوان المسلمين بتاريخ ٦ جمادى الأولى ١٤١٤هـ الموافق ٢١/ ١٠/ ١٩٩٣م. وقد احتفظ بنصها أحد تلامذته الفكريين بخط يد الدكتور الشاوي، ووصفها بأنها اكتسبت أهمية مضافة بعد أن مرت مصر بحوادث جسام كان أصعبها إقصاء رئيس من الإخوان المسلمين انتخب بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ عن الحكم... وأضاف إن النص يفيض بمعانٍ كثيرة جديدة الأمر الذي جعله «وديعة فكرية وسياسية» وليس نصًا يحمل رأيًا فحسب.

(٤٩) المصدر نفسه.

ولا يجوز أن نطوي صفحة الكلام عن أستاذنا الدكتور توفيق الشاوي دون أن نذكر أن نشاطه العملي لم يقل أهمية وأثرًا عن نشاطه الفكري، فقد ساهم مساهمة فعالة في حركة إنشاء البنوك الإسلامية[٥٠].

وكانت له مشاركة تأسيسية في إنشاء المدارس الإسلامية (مدارس المنارات)، والمدارس العربية الإسلامية التي توجد في أكثر من ثلاثين دولة، وفي كل دولة عدد من منها لا مدرسة واحدة، وأنشأ وأدار الاتحاد العالمي للمدارس العربية الإسلامية[٥١].

وقام بجهود جبارة في حركة الاستقلال للمغرب والجزائر وتونس، وشارك في الجهود الفلسطينية المبكرة ضد الحركة الصهيونية[٥٢] وفي مساعدة منظمة تحرير فلسطين[٥٣].

وهكذا جمع توفيق الشاوي، كما جمع السنهوري من قبل، بين الفكر والعمل الذي يضع الفكر موضع التنفيذ. ومن مناقب الشاوي (رحمه الله) أنه لم يكن يستكبر عن الاعتراف بخطئه وصواب غيره. وأنه كان ينفق على العمل الإسلامي من ماله الخاص إنفاق من لا يخشى الفقر.

فجزاه الله عن علمه وعمله خير ما جزى عبدًا صادقًا بعمله[٥٤].

---

(٥٠) اقرأ كتبه: توفيق الشاوي: **البنوك الإسلامية** (القاهرة: دار الزهراء، ١٩٩٤)؛ **بنك فيصل الإسلامي المصري** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٩)، و**البنك الإسلامي للتنمية** (جدة: دار الزهراء للإعلام العربي، ١٩٩٤).

(٥١) الشاوي، **قصة المدارس**. ويدير الاتحاد الآن الأخ الكريم القديم الأستاذ الدكتور أحمد فريد مصطفى.

(٥٢) توفيق محمد الشاوي، **مذكرات نصف قرن من العمل الإسلامي** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨).

(٥٣) حديث معالي الأخ الأكبر الشيخ أحمد زكي يماني في برنامج «لقاء خاص» مع الإعلامي الأستاذ سامي كليب، على قناة الجزيرة بتاريخ ٢٥/٩/٢٠٠٦.

(٥٤) اقرأ، بالإضافة إلى ما ذكرناه عن أستاذنا الشاوي، دراسة ماتعة لصديقنا: إبراهيم البيومي غانم: «مناقب العلامة توفيق الشاوي،» ورقة قدّمت إلى: ندوة تكريمه التي عقدت في القاهرة بتاريخ ١٥/١٠/٢٠٠٩؛ ودراسته أيضًا: «توفيق الشاوي ـ رحلة التسعين عامًا،» **مجلة الكتب وجهات نظر**، العدد ١٢٤ (أيار/مايو ٢٠٠٩)، ص٦٠؛ ومقاله: «بكيت الشاوي مرتين،» على موقع «المصريون» على الإنترنت ٢٩/٤/٢٠١٥، <http://almesryoon.com>.

خاتمة

ميراثهم الفكري.. ماذا بقي لنا؟

لم يكن المقصود من درْس «المدارس الفكرية الإسلامية» هو استعادة بعض تاريخ الفكر الإسلامي بقدر ما كان المقصود هو إيقاف القارئ، أو المتابع لأصل هذا الكتاب، على حقيقة مؤداها أن الفكر ليس مرحلة تمر في زمن معين ثم تذهب من حيث أتت، بل هو عمل مؤسس يترك أثره في الناس جيلًا بعد جيل.

لذلك رأيت من حق القارئ أن أضع بين يديه إشارات وجيزة تدله على الأثر الذي تركته فينا كل مدرسة من المدارس الفكرية، التي مرَّ معنا ذكرها في هذا الكتاب؛ إذ ترك كل منها أثرًا ما، يكبر أو يصغر، في الفكر الإسلامي الباقي ـ أبدًاـ عند أهل هذا الدين.

بل إنني أذهب إلى أن الفهم الشامل للإسلام لا يتم إلا بالوقوف على الخريطة الثقافية الإسلامية، التي من أهم معالمها هذه المدارس، وقوفًا يعرف بما فعلته ـ من صواب أو خطأ ـ في تكوين العقل المسلم على مدار القرون الأربعة عشر التي تكوَّن فيها قبل أن يدخل قرنه الخامس عشر الذي يوشك أن يغادرنا عقده الرابع.

* * *

ترك الخوارج في العقل المسلم فكرة عدم انحصار رئاسة الدولة الإسلامية في قبيلة أو عائلة أو طائفة أو فئة بذاتها دون سائر الناس، وأن شرط الولاية هو الكفاءة وحدها.

وهذا الرأي هو الذي يجعل رئاسة الملوك والرؤساء الحاليين للدول

الإسلامية جميعًا رئاسة صحيحة، فليس فيهم أحد يدعي أن ولايته سببها نسبه القرشي، والذين ينتسبون إلى قريش منهم تولوا عروشهم لأسباب لا شأن لها بالقرشية، وجميع هؤلاء الرؤساء والملوك حكام غَلَبَةٍ، تصح ولايتهم من باب أن الضرورات تبيح المحظورات عند جمهرة علماء المسلمين، ولكنها تصح صحة أصلية بسبب طول المدى الزمني الذي بقيت في أثنائه حال الضرورة، لا استثنائية، كما هو الحال في فكر الخوارج.

وما نقوله نحن اليوم من أن أمر الحكم مرده إلى الاختيار الحر للأمة هو الذي قالته الخوارج في القرن الأول للهجرة، مع تحفظنا صراحة، وبقوة، على صنيع الخوارج الذين استباحوا الدماء والأموال، وكفّروا خيار الأمة في عصورهم، فإن هؤلاء تركوا لنا ما يجب ـ عقلًا وديانة ـ تجنبه إذ هو ميراث سوءٍ لا يقتدي به مسلم عاقل.

* * *

وترك الشيعة الإمامية في العقل الإسلامي المعاصر فكرة الحب العميق لآل بيت النبوة والانتصار لهم، وأثّر فقههم أثرًا ظاهرًا في مصطلحات مخالفيهم، فأصبحوا يسمون الخلافة بـ «الإمامة»، ويردون على الشيعة في مباحث علم الكلام «العقيدة»، على الرغم من أنهم يرون الخلافة من مسائل الفروع الفقهية لا من مسائل الأصول العقدية(!)

ثم تركت لنا المدرسة الشيعية في تطورها المعاصر فكرة ولاية الأمة على نفسها التي ذهب إليها العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، التي أصلها رد الأمر إلى الأمة في قرار الحكمين أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص[1].

وفكرة رضى الأمة التي انتهى إليها رأي آية الله العلامة حسين علي منتظري وتأكيده أن الفرد غير معصوم وقد يستبد إذا انفرد وأن مدة حكمة يجب أن تحدد. واستدلاله على صحة ذلك بقول الله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨] وقوله: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

---

(١) انظر بحث التحكيم بين علي ومعاوية في: محمد سليم العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط ١٠ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٢)، ص١٠٦، بند ٣٨.

ورأيُ آية الله العلامة محمد حسين فضل الله في أن القرآن الكريم لا نجد فيه **أثرًا لتأكيد العنصر الذاتي للحكم** بل الذي تدل عليه الآيات القرآنية هو وجوب حكم المؤسسات.

أي إن المدرسة الشيعية، في تطورها المعاصر، **تلتقي مع فكر فقهاء أهل السنة المعاصرين في رد الأمر كله إلى الأمة**، وتأييد الانتخاب الحر، والولاية المقيدة من حيث المدة ومن حيث الاختصاص، وهذه كلها تطورات جديدة، مفيدة، قد تقود الأمة إلى طريق الحكم الديمقراطي الحر الرشيد الذي بغير وصولها إليه لن يتغير حالها مما تكره إلى ما تحب(!)

* * *

وتركت لنا المدرسة الشيعية الزيدية مبدأ **مشروعية الثورة على الحاكم الظالم**، والسعي إلى إقامة حكم الحق، وأن **الإمامة ليست محلًا لنص** ولكنها موضع اجتهاد يخطئ فيه الناس ويصيبون. ولكن الإمام واجبُ الطاعة، عندهم، يجب أن يكون هاشميًا فاطميًا ورعًا تقيًا زاهدًا شجاعًا سخيًا عالمًا ويخرج مطالبًا بحقه في الخلافة.

وتركت لنا المدرسة الزيدية كذلك، **فكرة جواز وجود إمامين في قطرين في وقت واحد**، وهو أساس فقهي لتعدد الدول الإسلامية القائمة اليوم، بشرط التعاون الكامل فيما بينها والموالاة التامة من بعضها لبعض. وقد تأثر بذلك القول، لتصحيح وجود الدول الإسلامية المتعددة، أحد أعلام فقهاء الإمامية المعاصرين فقال بجواز تعدد الدول الإسلامية[٢].

* * *

وتركت لنا مدرسة المعتزلة فكرة **الاحتكام إلى العقل**، وضرورة فهم الحكم الشرعي في نطاق قدرته وإمكانات إدراكه، فهم يجعلون أول الواجبات هو **النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى**، وذلك هو النظر في الأدلة، ولم يكونوا قط ـ كما بينّا آراءهم ـ يعارضون نصوص الشرع برؤية العقل، وهذا منهج صحيح. وهو نفسه المنهج الذي وصف به ابن تيمية

---

(٢) أعني صديقنا الكبير العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين (ﷺ) وقد نقلنا رأيه هذا فيما سبق.

صنيع أهل السنة من السلف والخلف في فهم النصوص الشرعية من القرآن والسنة.

وتركت لنا مدرسة المعتزلة أيضًا فكرة جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أصول الإيمان الخمسة عندهم. وهو وإن يكن مبدأ مسلمًا عند المسلمين كافة، للأمر الوارد في القرآن والسنة به، فإن اعتباره أصلًا من أصول الإيمان يدل دلالة لا يُخطئها النظر على الاهتمام المعتزلي بالإصلاح السياسي والاجتماعي من خلال ممارسته.

* * *

وتركت لنا المدرسة الصوفية ـ الخالصة من البدع والخرافات ـ حب الزهد وتقدير الزاهدين، والشجاعة في الحق ولا سيما في مواجهة المستعمرين والطواغيت، والعكوف على العبادة والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها؛ وفكرة الاختصاص بالشيخ والتلقي عنه والامتثال له فيما يوجهه إلى المريد «التلميذ» أمرًا أو نهيًا.

ومارست الصوفية جهادًا مجيدًا ضد الاستعمار الأجنبي في بلدان عديدة، كانوا في بعضها وحدهم في مواجهته، وكانوا في بعض آخر في طليعة المجاهدين من أجل الاستقلال والحرية.

وتركت المدرسة الصوفية لنا الطرقَ الصوفيةَ التي لا يحصيها عدّ، وهي طرقٌ مختلفة المشارب، كلها يدعي وصلًا بليلى، منها الذي تصح دعواه، ومنها دون ذلك، لكن أثر المدرسة الصوفية مستمر لم ينقطع، ملموس لا ينكر، في أرض الإسلام كلها. ولا أدل على ذلك من مرور زعماء المدارس الإصلاحية كافة بالتصوف، تربيةً وتعلمًا وممارسةً، مرورًا أثّر إيجابًا في عملهم الإصلاحي وتعليمهم الباقي في الناس.

ونحن نشد على يد الصوفية الملتزمة بالسنة المنافية للبدعة، وندعو ربنا بالهدى والاستقامة لغيرهم كما نسأله ذلك لأنفسنا بلا نقص ولا زيادة.

كما تركوا لنا مصطلحات وقواعد خاصة بهم لا تزال تتداول بين أرباب الطريق ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات.

* * *

وتركت لنا مدرسة أهل السنة والجماعة ما يسميه أخونا الجليل الدكتور حسن الشافعي[3]: «**الموقف القرآني الذي انبثق عنه الجميع**» **وهو الأصل والمرجع، وهو الوسط المتوازن** الذي لا يميل ولا ينحرف، وهو موقف الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب المتبوعة الأربعة [وغيرها].

١ ـ وهو منهج يتوسط بين العقل والنقل فيقدم الوحي ولا يغفل دور العقل في فهمه وتفسيره.

٢ ـ وهو لا يسرف في التأويل بل يقف منه عند ما توجبه قواعد اللغة واستعمالات الشرع دون تشبيه ولا تجسيم.

٣ ـ وهو يقبل الدليل الصحيح من السنة ويرفض الضعيف والموضوع.

وهو موقف **مفتوح للمسلمين كافة** لا يحسن تخصيصه باسم مدرسة دون سواها، أو إمام دون غيره.

واندرجت في مدرسة أهل السنة والجماعة المدرسة السلفية، بل ادعى أعلامها اختصاص مدرستهم بهذا اللقب، والصحيح أن مدرسة أهل السنة والجماعة تشملهم وتشمل غيرهم.

* * *

وترك لنا الظهور الوهابي للمدرسة السلفية منهجًا جديدًا في العمل لنشر الدعوة وتحقيق انتصارها؛ ذلك هو منهج التعاون مع الحكام وكسبهم إلى صف الدعوة والحركة ليكونوا مناصرين لها لا خصومًا، وأولياء لقيادتها لا أعداء ولا مناوئين. صنع ذلك الشيخ محمد بن عبد الوهاب في العيينة ثم في الدرعية التي منها استطاعت الحركة الوهابية ـ السعودية تأسيس الدولة السعودية في مراحلها الثلاث. وكان هذا التعاون الدعوي/الحركي مع السلطة السياسية محققًا لغاياتهما معًا. فتجنبت به الحركة صراعًا غير مجدٍ ـ في الغالب ـ مع السلطة السياسية وقوتها العسكرية، وحصلت السلطة السياسية على تأييد ديني يتبعه ولاء شعبي ضمن لها الاستقرار والاستمرار.

* * *

---

(٣) حسن محمود الشافعي، **المدخل إلى دراسة علم الكلام** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١)، ص٧٢.

وقد تركت المدرسة السلفية لنا **فكرة الدفاع عن العقيدة الصحيحة والشريعة الثابتة بالكتاب والسنة داخل المجتمع المسلم**.

وفكرة **إعلاء النص على الرأي**.

وفكرة **معرفة الرجال بالحق لا معرفة الحق بالرجال**.

وفكرة **الصبر والثبات في مواجهة أهل البدع وحكام الجور**.

وفكرة **وجوب إصلاح أحوال المسلمين في كل عصر** بما يناسبه، وفي حدود ما يظهر فيه من انحراف عن أصول الإسلام «ذَبًّا عن الملة الحنيفية والسنة الصحيحة»، كما نقلنا عن صنيع شيخ الإسلام ابن تيمية.

* * *

وتركت لنا السلفية الإصلاحية المعاصرة، الأفغاني وعبده وتلامذتهما، فكرة **العودة بالدين إلى ينابيعه الأولى، وفهمه على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف**.

وتركت لنا فكرة «**تحرير العقل من قيد التقليد**». وهي الفكرة التي فتحت باب التجديد والاجتهاد من أواخر القرن الثالث عشر الهجري فاستمر العلماء يلجون منه، بلا وجل ولا تردد، حتى يوم الناس هذا.

ومثلَّتْ هذه المدرسة ظاهرة **الاستجابة للتحديات التي يواجهها المسلمون** بالرد على المخالفين، ونفي الشبهات، وإقامة الحجة على المعاندين.

وتركت للعاملين للإسلام **فكرة وجوب الإصلاح العام** التي منها بزغت دعوة الإخوان المسلمين.

* * *

وتركت لنا دعوة الإخوان المسلمين فكرة شمول الإسلام للحياة كلها.

وفكرة **الجمع بين التصور النظري** للإسلام وفرائضه وأحكامه **وبين العمل الحركي** لإحياء الالتزام به والدعوة إليه والنزول على حكمه، فدعوتهم: «**عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، ومصحف وسيف، وروحانية وعمل**»، كما نقلنا عن الإمام الشهيد حسن البنا آنفًا.

وتركت لنا ضرورة الاهتمام بالفرد فالأسرة فالمجتمع فالعالم، لتحقيق البلاغ الواجب لدعوة الإسلام. وفكرة التنظيم المحكم، القادر على الاستمرار، على مدى السنين، على الرغم من المحن والابتلاءات التي يتعرض لها، وهو ما وصفه سيد قطب، من عمل حسن البنا، بأنه «**عبقرية البناء**».

وتركت لنا درسًا، ينبغي ألا ينسى، في آثار إغفال وجوب التأني، وتقدير العواقب، وتوقع المآلات، واستقراء الأوضاع المحلية والإقليمية والدولية، قبل الإقدام على المشاركة السياسية التي لا تقتصر آثار الخطأ فيها على من ارتكبه بل تتعدى إلى الأمة كلها، وإلى الدعوة الإسلامية، وإلى الفكرة الأصلية التي قامت عليها، ودعت إليها، مدرسة الإخوان المسلمين. إن استعجال قطف الثمرة قبل صلاحها لا يضر قاطفها وحده، بعدم انتفاعه بها، بل يضر البستان نفسه والشجرة المقطوف منها ذاتها. وكفى بذلك سببًا لإعادة النظر في التحرك السياسي للإخوان المسلمين في ضوء الواقع والوقائع معًا، لعل الله يحدث بعد ذلك أمرًا.

* * *

وترك لنا الأستاذ الدكتور عبد الرزاق السنهوري فكرة ضرورة العمل لتحقيق وحدة الأمة، ولو عن طريق «**الخلافة الناقصة**» وإقامة منظمة «**جامعة للدول الإسلامية**». وترك لنا إقرار شيخ القانونيين العرب، قاطبة، بما للشريعة الإسلامية، والفقه الإسلامي، من أثر في تحقيق وحدة الأمة سياسيًا عن طريق السير العلمي العملي نحو إنشاء، بل استعادة، وحدتها التشريعية.

وترك لنا فكرة أن **النهضة الإسلامية** ـ العربية المرجوة لا تتم إلا إذا تحققت النهضة القانونية والدستورية التي تحفظ للناس حقوقهم وتحقق المساواة بينهم، وأنها **لا تتحقق استقلالًا عن الشريعة وإنما تتحقق استنادًا إليها**.

وترك لنا نموذج العالم الذي يسعى، جهده كله، لوضع أفكاره موضع التنفيذ العملي الذي يؤكد صحتها وينفع الناس بها.

* * *

وترك لنا حسن العشماوي فكرة الاعتداد إلى أبعد مدىً **بالحريات**

الفردية والجماعية، فإذا عجزت الجماعة عن الحصول على حريتها فعلى كل فردٍ أن يعمل على ذلك لنفسه، ولو وحده.

وترك لنا فكرة التفريق الضروري بين الإلهي والبشري في الفكر السياسي، وأن الحركة الإسلامية لا تدعو إلى إقامة حكومة دينية.

وترك لنا فكرة احتمال تطبيق الشريعة الإسلامية لحلول متعددة للمشكلة الواحدة، وأنه ليس هناك حتمية فكرية، أو فقهية، إسلامية، بل هناك تنوع ينبع من كون السلفية ليست تقليد السلف ولكنها تعني المجاهدة لتطبيق جوهر فهمهم.

وترك لنا حسن العشماوي فكرة علانية التجمع على الرأي السياسي (=تكوين الأحزاب السياسية) وعلانية الدعوة إليه، مع الرفض الكامل لإلزام الأمة بحزب واحد يحكمها وفق مبدأ جامد، دينيًا كان، هذا المبدأ، أم علمانيًا.

* * *

وترك لنا الدكتور توفيق الشاوي فكرة العمل الدائب الذي لا يعرف صاحبه اليأس، مهما كانت الظروف من حوله قاسية عليه، وأن العمل أكبر قربة إلى الله، وأهم أساس من أسس ديننا وحضارتنا.

وترك لنا فكرة التفرقة بين الشورى الواجبة الملزمة والاستشارة المندوبة المعلمة. الأولى هي الوسيلة الجماعية الشرعية لاتخاذ القرارات في الشؤون العامة، والثانية وسيلة تتيح للفرد التحقق من صواب رأيه، أو من أفضلية رأي آخر يحقق المصلحة التي يبتغيها.

وترك لنا فكرة التفرقة بين الإمامة الفقهية والإمامة السياسية. وأن من تختاره الأمة اختيارًا حرًا تكون ولايته صحيحة ولو لم يكن مجتهدًا، لأن الاجتهاد ـ عنده ـ سبب للتفضيل وليس شرطًا في الأهلية للولاية.

وأن العمل للإسلام يتسع نطاقه حتى يشمل العالم الإسلامي كله، ولا سيما في مناهضة الاستعمار ومؤازرة حركات التحرر الوطني.

وقد تركت لنا نماذج هؤلاء المفكرين الثلاثة معْلَمًا بالغ الأهمية في طبيعة العمل للنهضة الإسلامية وطريقته، أعني كون هذا العمل يمكن أن يقوم

به فرد، لا يضمه حزب ولا تنظيم ولا جماعة، خلافًا لما يقول به بعض العاملين في الدعوة الإسلامية من أن العمل في جماعة حتمٌ لازمٌ لا يتم أداء الواجب إلا به.

وإذا كان العشماوي والشاوي قد بدآ حياتهما الفكرية منتميين إلى جماعة الإخوان المسلمين فإن الإرث الفكري الذي تركه كل منهما أُنجز في مرحلة كان هذا الانتماء فيها قد انقطع، إما اختيارًا، وإما واقعًا على غير اختيار.

ولا يعني ذلك وجود تناقض أو تعارض، من أي نوع كان، بين الجهد الفردي والجهد الجماعي، فبعض الناس يكون عطاؤهم في الجماعة أبقى أثرًا من عطائهم أفرادًا، وآخرون يعطون في الحالين ما يبقى لما بعدهم من الأجيال، وينفع مسيرة الدعوة في أثناء عملهم لها، وبعد انقطاع العمل بحلول الأجل.

* * *

إلى هنا ينتهي بنا القول في المدارس الفكرية الإسلامية، وما بقي لنا، أو أهم ما بقي لنا، من كل منها. وآمل أن تضم طبعة قادمة من هذا الكتاب، أو مؤلفات أخرى تالية له، عددًا أكبر من المدارس الفكرية بانضواء فرق لم نعرض لها تحت مظلة الفكر الإسلامي الصحيح، أو بظهور مدارس فكرية جديدة ينتجها تطور حتمي مستمر في الفكر الإسلامي المتجدد على مدى الزمن.

وأسأل الله تعالى أن ينفع بما في هذا الكتاب من صواب، وأن يتجاوز عما فيه من خطأ، أو سبق قلم، فإنه لا يخلو من الخطأ كتاب إلا كتاب الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

والحمد لله وحده،

والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه،

وعلى سائر إخوانه من النبيين والمرسلين.

المراجع

كتب

آل كاشف الغطاء، محمد حسين. **أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة.**

الآمدي، علي بن محمد سيف الدين. **أبكار الأفكار في أصول الدين.** تحقيق أحمد المهدي. ط ٣. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٧.

إبراهيم، فؤاد. **الفقيه والدولة: الفكر السياسي الشيعي.** بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨.

إبراهيم، ناجح. **الحاكمية: نظرة شرعية ورؤية واقعية.** أقره وراجعه محمد كرم زهدي [وآخرون]. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٤.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **الإبانة عن أصول الديانة.** المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ١٩٧٥.

ـــــــــ. **استحسان الخوض في علم الكلام.**

ابن أبي العز الحنفي، صدر الدين علي بن علي بن محمد. **شرح الطحاوية في العقيدة السلفية.** تحقيق أحمد شاكر. القاهرة: دار التراث، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م.

ـــــــــ. ـــــــــ. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨.

ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين. **أسد الغابة في معرفة الصحابة.** القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٠.

ـــــــــ. **جامع الأصول في أحاديث الرسول**. تحقيق عبد القادر الأرناؤوط. دمشق: مكتبة الحلواني، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

ـــــــــ. **الكامل في التاريخ**. عمّان: بيت الأفكار الدولية، [د. ت.].

ـــــــــ. ـــــــــ. تحقيق أبو صهيب الكرمي. عمّان: بيت الأفكار الدولية، [د. ت.].

ابن أحمد، أبو حنيفة النعمان بن محمد بن منصور. **دعائم الإسلام**. تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي. ط ٣. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.

ابن باز، عبد العزيز. **محمد بن عبد الوهاب (دعوته وسيرته)**. ط ٢. الرياض: الدار السعودية، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.

ابن بدر الدين، الحسين. **ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة**. تحقيق مرتضى بن زيد المَحَطْوري الحسيني. ط ٢. صنعاء: مكتبة بدر، ٢٠٠١.

ابن بشر، عثمان بن عبد الله. **عنوان المجد في تاريخ نجد**. حققه وعلّق عليه عبد الرحمن بن عبد اللطيف آل الشيخ. ط ٤. الرياض: دار الملك عبد العزيز، ١٩٨٢. (إصدارات دارة الملك عبد العزيز؛ ٢٧)

ابن بيّه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ. **صناعة الفتوى وفقه الأقليات**. جدة: دارة المنهاج للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الاستقامة**. بتحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٨٣.

ـــــــــ. **تفسير سورة الإخلاص**. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م.

ـــــــــ. **تلخيص كتاب الإستغاثة المعروف بالرد على البكري**.

ـــــــــ. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**. بتحقيق محمد عبد رب الرسول. القاهرة: المطبعة المدني، ٢٠٠٣.

ـــــــــ. **رفع الملام عن الأئمة الأعلام**. تحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة: مطبعة السنة المحمدية، ١٣٧٨هـ/١٩٥٩م.

ـــــــــ. ـــــــــ. ط ٢. دمشق: المكتب الإسلامي؛ الكويت: مكتبة المنار، ١٩٦٤.

ـــــــــ. **شرح كلمات الشيخ عبد القادر الكيلاني من فتوح الغيب**. تحقيق إياد عبد اللطيف إبراهيم. بغداد: مكتبة المثنى، ١٩٨٧.

ـــــــــ. **الفتاوى الكبرى**. القاهرة: دار الوفاء؛ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨.

ـــــــــ. **كتاب الرد على المنطقيين**. لاهور: دار ترجمان، ١٩٧٦.

ـــــــــ. **كتاب النبوات**. تحقيق عبد العزيز صالح الطويان. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، ٢٠٠٠.

ـــــــــ. **مجموع الرسائل والمسائل**. تحقيق محمد رشيد رضا. القاهرة: لجنة نشر التراث العربي، [د.ت.].

ـــــــــ. **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**. ط ٢. المنصورة: دار الوفاء؛ الرياض: مكتبة العبيكان، ١٩٩٨.

ـــــــــ. **نقض المنطق**.

ـــــــــ. **الواسطة بين الخلق والحق**. ط ٢. دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٦٢.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **تلبيس إبليس**. القاهرة: دار عمر بن الخطاب، [د. ت.].

ـــــــــ. **زاد المسير في علم التفسير**. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٦٤.

ـــــــــ. **صفة الصفوة**.

ابن حبيب، الربيع. **الجامع الصحيح مسند الإمام الربيع بن حبيب**. بيروت: دار الفتح؛ مسقط: مكتبة الاستقامة، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م.

ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي. **الإصابة في تمييز الصحابة**. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

ـــــــــ. **تغليق التعليق على صحيح البخاري**. تحقيق سعيد القزقي. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٩.

ـــــــــــ. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. الرياض: رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء، [د. ت.].

ـــــــــــ. **لسان الميزان**. تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية؛ دار البشائر، ٢٠٠٢.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. تحقيق محمد محمد تامر. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤.

ـــــــــــ. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. القاهرة: محمد علي صبيح، ١٩٦٤.

ـــــــــــ. ـــــــــــ. تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٥.

ابن الحسين، يحيى. **المجموعة الفاخرة**. تحقيق علي أحمد الرازحي. صنعاء: دار الحكمة اليمانية، ٢٠٠٠.

ابن حنبل، أحمد. **المسند**. تحقيق شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ ابن خلدون**. تحقيق أبو صهيب الكرمي. عمّان: بيت الأفكار الدولية، [د. ت.].

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد. **وفيات الأعيان وأبناء الزمان**. تحقيق مريم قاسم الطويل ويوسف علي الطويل. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٩.

ابن سعد، أبو عبد محمد بن منيع. **الطبقات**. تحقيق علي محمد عمر. القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٢. (مكتبة الأسرة)

ابن طاهر البغدادي، عبد القاهر. **الفَرْقُ بين الفِرَق**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله. **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٦٠.

ـــــــــــ. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**. تحقيق سعيد عراب. الرباط: وزارة الأوقاف المغربية، ١٩٩٠.

ابن عبد الكريم، علي. **الزيدية**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٨٥.

ابن عبد الوهاب، محمد. **عقيدة الفرقة الناجية**. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٦م.

ـــــــــــ. **مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، [د. ت.].
ج ٥: **مجموعة رسائل في التوحيد والإيمان**.

ـــــــــــ. **مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد**.

ابن عجيبة، أبو العباس أحمد بن محمد. **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**. تقديم ومراجعة محمد أحمد حسب الله. القاهرة: دار المعارف ١٩٨٥. (ذخائر العرب؛ ٥٦)

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **شرح كلمات الصوفية**.

ـــــــــــ. **شرح معجم اصطلاحات الصوفية: يحتوى شرح ١٩١ مصطلحًا صوفيًا**. القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٤.

ـــــــــــ. **العواصم من القواصم**. حققه وعلّق حواشيه محب الدين الخطيب. القاهرة: المكتبة السلفية، ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م.

ـــــــــــ. ـــــــــــ. تحقيق عمّار الطالبي. ط ٢. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١.

ـــــــــــ. **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**. دمشق: مطبعة التوفيق، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**. قدّم له وعلّق عليه محمد زاهد الكوثري؛ قام بتحقيقه وإخراجه في نشرة جيدة حسام الدين القدسي مستفيدًا من طبعة الكوثري ومن نسخة السيد عبد الباقي الحسني الجزائري. دمشق: دار الفكر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**. بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٢.

ابن غنام، حسين. **روضة الأفكار والأفهام لمرتاد حال الإمام وتعداد غزوات ذوي الإسلام**. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م.

ابن الفارض، شرف الدين أبي حفص عمر. **ديوان ابن الفارض**. بعناية هيثم هلال. القاهرة: دار المعرفة، ٢٠٠٣.

ابن قاسم، عبد الرحمن بن محمد. **الدرر السنية في الأجوبة النجدية**. ط ٧. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ٢٠٠٤.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق وضبط عبد الرحمن الوكيل. القاهرة: الكليات الأزهرية، ١٩٦٨.

ــــــــــ. **زاد المعاد في هدي خير العباد**. بتحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

ــــــــــ. **طريق الهجرتين وباب السعادتين**. بعناية عبد الله الأنصاري. الدوحة: إدارة الشؤون الدينية، ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م.

ــــــــــ. **مدارج السالكين بين منازل «إياك نعبد وإياك نستعين»**. اختصره اختصارًا جيدًا أحمد أحمد جاد. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٩٦.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **تاريخ ابن كثير**.

ــــــــــ. **تفسير القرآن العظيم**. القاهرة: كتاب الشعب، [د. ت.].

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد. **سنن ابن ماجه**. بتحقيق بشار عوّاد معروف. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٨.

ابن المطهَّر، أحمد بن سليمان بن محمد. **أصول الأحكام الجامع لأدلة الحلال والحرام**. تحقيق عبد الله حمود العِزي. صنعاء: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ٢٠٠٣.

ــــــــــ. ــــــــــ. طبعة أخرى. بتحقيق المرتضى بن زيد المَحَطْوري الحسني. صنعاء: مكتبة بدر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**.

ابن ناصر الدين، محمد بن عبد الله. **الرد الوافر على من زعم بأن من سمى ابن تيمية «شيخ الإسلام» كافر**. حققه زهير الشاويش. بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٩١.

ابن نجيم، زين العابدين إبراهيم. **الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان**. تحقيق عبد العزيز الوكيل. القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م.

ابن همام الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق. **مصنف عبد الرزاق**. بيروت: المجلس العلمي والمكتب الإسلامي، ١٩٧٢.

ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى. **إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى مذهب الحق من أصول التوحيد**.

ابن يحيى، الحسين بن محمد بن أحمد بن يحيى. **ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة**. تحقيق الدكتور المرتضى بن زيد المحطوري الحسني. صنعاء: مكتبة بدر، ٢٠٠١.

أبو الحجاج المزي، جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**. تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **سنن أبي داود**.

أبو زهرة، محمد. **ابن تيمية: حياته وعصره ـ آراؤه الفقهية**. القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٠.

ـــــــــــ. **أحمد بن حنبل: حياته وعصره ـ آراؤه الفقهية**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٧.

ـــــــــــ. **الإمام زيد**. القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.].

ـــــــــــ. **تاريخ المذاهب الإسلامية**. القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.].

أبو زيد، بكر بن عبد الله. **معجم المناهي اللفظية**. ط ٣. الرياض: دار العاصمة، ١٩٩٦.

أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين. **مفردات القرآن**. تحقيق صفوان الداودي. دمشق: دار القلم، ٢٠٠٢.

ــــــــ. **مقاتل الطالبيين**. شرح وتحقيق السيد أحمد صقر. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

الإسفرايني، أبو المظفر عماد الدين. **التبصير في الدين**. تحقيق محمد زاهد الكوثري وعزت العطار. القاهرة: مطبعة الأنوار، ١٩٤٠.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**. بتحقيق هلموت ريتر. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٠. (سلسلة الذخائر)

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠.

الأطروش، الحسن بن علي. **البساط**. تحقيق عبد الكريم أحمد جدبان. صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٧.

اطفيش، محمد بن يوسف. **شرح النيل وشفاء العليل**.

الألباني، محمد ناصر الدين. **إرواء الغليل بتخريج أحاديث منار السبيل**. إشراف زهير الشاويش. دمشق؛ بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٩.

ــــــــ. **صحيح الجامع الصغير**.

ــــــــ. **صحيح سنن الترمذي**. الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

الإمامان البروجردي وشلتوت رائدا التقريب: مجموعة مقالات. إعداد المعاونية الثقافية للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الاسلامية. طهران: المعاونية الثقافية، ٢٠٠٤.

أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.

ــــــــ. **ضحى الإسلام**. ط ١٠. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ت.].

ــــــــ. **فجر الإسلام**. ط ١٠. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩.

الأميني، محسن الحسيني. **الأحاديث القدسية المشتركة بين السنة والشيعة**. طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

إيش، يوسف. **الإمام والإمامة عند الشيعة**. بيروت: دار الحمراء، ٢٠٠٣.

باسلوم، مجدي. **تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥.

بدوي، عبد الرحمن. **تاريخ التصوف**. القاهرة: دار الشعاع، ٢٠٠٧.

بدوي، محمد طه. **حق مقاومة الحكومات الجائرة في المسيحية والإسلام**. الإسكندرية: [د. ن.]، ١٩٥٢.

بركات، محمد توفيق. **سيد قطب: حياته، منهجه في الحركة والنقد الموجه اليه**. بيروت: دار الدعوة، ١٩٩٦.

بركة، إبراهيم خليل. **ابن تيمية وجهوده في التفسير**. بيروت: المكتب الإسلامي ١٩٨٤.

البرهان فوري، علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي. **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**. ضبطه وفسر غريبه بكري حياني؛ صححه ووضع فهارسه ومفتاحه صفوة السقا. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩.

البزار، عمر بن علي بن موسى بن خليل. **الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية**. تحقيق زهير الشاويش. ط ٤. بيروت: المكتب الإسلامي، ٢٠٠٢.

البستاني، بطرس. **قطر المحيط: قاموس لغوي ميسر، زائد ـ أطلس البلاد العربية والقارات، لوحات ملونة من زخارف العالم، لوحات علمية ملونة**. ط ٢. بيروت: مكتبة لبنان ـ ناشرون، ١٩٩٥.

البعلبكي، منير. **موسوعة المورد العربية**. بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٨.

البلخي، أبو القاسم عبد الله بن أحمد، القاضي عبد الجبار والحكم الجشمي. **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**. تحقيق فؤاد السيد. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٤.

البنا، حسن. **الكتاب الخامس عشر من تراث الإمام البنا: مجموعة رسائل الإمام البنا**. القاهرة: دار التوزيع، ٢٠٠٦.

______. **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. بيروت: دار الشهاب، [د. ت.].

______. **مذكرات الدعوة والداعية**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٦.

البهنساوي، سالم علي. **أضواء على معالم في الطريق**. الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٥.

______. **سيد قطب بين العاطفة والموضوعية**. القاهرة: دار الدعوة، ١٩٨٦.

البوطي، سعيد رمضان. **الحكم العطائية**. ط ٤. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٩.

______. **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٠.

البياضي، كمال الدين أحمد. **إشارات المرام في عبارات الإمام**. حقق نصوصه وعلّق عليه وضبطه يوسف عبد الرزاق. القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي؛ ١٩٤٩.

البيطار، محمد بهجة. رسالة: **الإسلام والصحابة الكرام بين السنة والشيعة**. [د. ن.، د. ت.]

______. **حياة شيخ الإسلام ابن تيمية**. ط ٣. بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦

البيانوني، محمد أبو الفتح. **مفهوم أهل السنة والجماعة بين التوسيع والتضييق**. الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ٢٠٠٣.

تعيلب، عبد المنعم. **شرح الأصول العشرين**. الكويت: [د. ن، د. ت.].

التهانوي، محمد علي الفاروقي. **كشاف اصطلاحات الفنون**. حققه لطفي عبد البديع؛ ترجم النصوص الفارسية عبد النعيم محمد حسين. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧.

التيواجني، مهنى [وآخرون]. **هذه مبادئنا**. القاهرة: مطابع النهضة، ١٩٨٧.

الثعالبي، محمد بن الحسن الحجوي. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**. تحقيق عبد العزيز القارئ. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، ١٣٩٦ - ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٦ - ١٩٧٧م.

جار الله، زهدي حسن. **المعتزلة**. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٤٧.

جار الله، موسى. **الوشيعة في نقض عقائد الشيعة**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. القاهرة: مجلة الأزهر، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي. **التعريفات**. تحقيق عبد المنعم الحفني. القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩١.

الجندي، عبد الحليم. **أحمد بن حنبل: إمام أهل السنة**. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٠.

الجوادي، محمد. **قاموس الأدب العربي الحديث**. إعداد وتحرير حمدي السكوت. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (إمام الحرمين). **العقيدة النظامية**. تحقيق محمد زاهد الكوثري. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٢.

ــــــــــ. **لمع الأدلة في عقائد الملة**. تحقيق فوقية حسين. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٥.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. مكة المكرمة: المكتبة الفيصلية، ١٩٨٣.

حافظ، أسامة إبراهيم وعاصم عبد الماجد محمد. **مبادرة وقف العنف: رؤية واقعية ونظرة شرعية**. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢. (سلسلة تصحيح المفاهيم)

حبيب، كمال السعيد. **الحركة الإسلامية من المواجهة إلى المراجعة**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢.

الحسني، العباس بن أحمد إبراهيم. **تتمة الروض النضير**. ط ٢. الطائف: مكتبة المؤيد، ١٩٦٨.

حسين، عثمان. **السنهوري**. القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٧.

حسين، محمد كامل. **طائفة الإسماعيلية (تاريخها، نظمها، عقائدها)**. القاهرة: النهضة المصرية، ١٩٥٩.

الحفني، عبد المنعم. **الموسوعة الصوفية: أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية**. القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩٢.

ـــــــــــ. **موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية**. ط ٣. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠.

الحكم العطائية بشرح الشيخ زروق. تحقيق رمضان البدري. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٨.

الحكيم، سعاد. **المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة**. بيروت: ندرة للطباعة والنشر، ١٩٨١.

حماد، محمد. **قضية الدستور المصري**. القاهرة: مكتبة جزيرة الورد، ٢٠١١.

حمدي، أيمن. **قاموس المصطلحات الصوفية**. القاهرة: قباء للطباعة والنشر، ٢٠٠٠.

حمزة، محمود وحسن علوان ومحمد برانق. **تفسير القرآن الكريم**. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].

حميد الدين، عبد الله بن محمد بن إسماعيل. **الزيدية**. صنعاء: مركز الرائد للدراسات والبحوث، ٢٠٠٦.

الخالدي، صلاح. **سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد**. ط ٥. دمشق: دار القلم، ٢٠١٠.

خسرو شاهي، سيد هادي. **عبد الله بن سبأ: بين الواقع والخيال**. القاهرة: الهدف للإعلام، ٢٠٠٣.

الخضري، محمد بك. **تاريخ التشريع الإسلامي**. ط ٧. القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٦٥.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **تاريخ بغداد، أو مدينة السلام منذ تأسيسها حتى سنة ٤٦٣هـ**. تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١.

الخليلي، أحمد بن حمد. **الحق الدامغ**. مسقط: [د. ن.]، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

الخميني، روح الله. **الحكومة الإسلامية**. إعداد وتقديم حسن حنفي. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٩.

ـــــــ. ـــــــ. طبعة أخرى. تقديم وتعليق محمد أحمد الخطيب. عمّان: دار عمار، ١٩٨٨.

دبوس، صلاح. **الخليفة توليته وعزله**. الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٢.

دحلان، أحمد بن زيني. **فتنة الوهابية**. استانبول: مطبعة حسين حلمي، ١٩٧٨.

دفتري، فرهاد. **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم**. لندن: دار الساقي، ٢٠١٢.

ـــــــ. **خرافات الحشاشين وأساطير الإسماعيليين**. دمشق: منشورات المدى، ١٩٩٦.

ـــــــ. مختصر تاريخ الإسماعيليين. دمشق: دار المدى، ٢٠٠١.

الدقر، عبد الغني. **الإمام مالك بن أنس**. ط ٣. دمشق: دار القلم، ١٩٩٨.

الدهلوي، أحمد بن عبد الرحمن (شاه ولي الله). **الإنصاف في بيان سبب الاختلاف**. لاهور: هيئة الأوقاف بحكومة البنجاب، ١٩٧١.

ـــــــ. **حجة الله البالغة**. بتحقيق سيد سابق. القاهرة: دار الكتب الحديثة؛ بغداد: مكتبة المثنى، [د. ت.].

دياب، محمد حافظ. **سيد قطب: الخطاب والأيديولوجية**. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٧.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**. تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣.

ـــــــ. **تاريخ دول الإسلام**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤.

ـــــــ. **سير أعلام النبلاء**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٢.

ــــــــــ. ــــــــــ. تحقيق حسان عبد المنان. بيروت: بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٤.

ــــــــــ. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**. تحقيق محمد رضوان عرقسوسي. بيروت: مؤسسة الرسالة العالمية، ٢٠٠٩.

الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان. **الجرح والتعديل**. حيدر آباد الدكن: [د. ن.]، ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.

الرازي، محمد بن عمر فخر الدين. **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**. تحقيق علي سامي النشار. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢.

ــــــــــ. ــــــــــ. ط أخرى. تحقيق عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٨.

رستم، أسد. **مصطلح التاريخ: بحث في نقد الأصول وتحري الحقائق التاريخية، وإيضاحها وعرضها فيما يقابل ذلك في علم الحديث**. ط ٣. صيدا، لبنان: المكتبة العصرية، ١٩٥٥.

رستم، سعد. **الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات (النشأة ـ التاريخ ـ العقيدة ـ التوزع الجغرافي)**. ط ٧. دمشق: دار الأوائل للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩.

رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام**. القاهرة: دار الفضيلة، [د. ت.].

الريس، محمد ضياء الدين. **النظريات السياسية الإسلامية**. ط ٤. القاهرة: دار التراث، ١٩٦٧.

الريمي، جمال الدين محمد بن عبد الله. **المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة**. تحقيق ودراسة محمد عبد الواحد الشجاع. صنعاء: وزارة الثقافة والسياحة، ٢٠٠٤. ٢ ج.

الزبيدي المرتضى، محمد بن محمد الحسيني. **اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين**. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٩٩٤.

الزرقا، أحمد. **شرح القواعد الفقهية**. تحقيق شيخنا الشيخ مصطفى أحمد الزرقا. دمشق: دار القلم، ١٩٨٩.

الزرقاني، أبو عبد الله محمد بن عبد الباقي. **مختصر المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة**. تحقيق محمد بن لطفي الصباغ.

الزركلي، خير الدين. **الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**.

زروق، أبو العباس أحمد بن محمد. **قواعد التصوف**. بتحقيق عبد المجيد خيالي. ط ٤. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٢.

زروق، عبد الله حسن. **قضايا التصوف الإسلامي**. الخرطوم: [د. ن.]، ٢٠٠٦.

زكي، محمد شوقي. **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**. تصدير محمد كمال خليفة. القاهرة: دار الثقافة العربية للطباعة، [د. ت.].

الزمخشري، جار الله محمود بن عمر بن محمد. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. بيروت: دار الكتب العملية، ١٩٩٥.

الزمر، طارق. **مراجعات لا تراجعات**. القاهرة: دار مصر المحروسة، ٢٠٠٨.

زهدي، كرم [وآخرون]. **تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء**. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢. (سلسلة تصحيح المفاهيم)

ـــــــــ. **فتوى التتار**. ط ٣. الرياض؛ القاهرة: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٥. (سلسلة تصحيح المفاهيم).

زهمول، إبراهيم. **الإخوان المسلمون.. أوراق تاريخية**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٨٥.

زيتون، محمد محمود. **الحافظ السلفي: أشهر علماء الزمان**. الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٢.

سبط ابن الجوزي، شمس الدين بن قِزأوغلي. **مرآة الزمان في تواريخ الأعيان**. تحقيق محمد رضوان عرقسوسي. دمشق: الرسالة العالمية، ٢٠١٣.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي. **جمع الجوامع**. بشرح أحمد بن عبد الرحمن بن موسى بن عبد الحق الشهير بحلولو؛ تحقيق ودراسة نادي فرج درويش العطار. القاهرة: مركز ابن العطار للتراث، ٢٠٠٤. ٢ ج.

ــــــــــ. **طبقات الشافعية الكبرى**. تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٧٦.

ــــــــــ. **معيد النعم ومبيد النقم**.

السبكي، محمود محمد خطاب. **أعذب المسالك المحمودية إلى منهج السادة الصوفية**. تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح؛ مراجعة محمد البلتاجي. القاهرة: مطابع الأهرام ٢٠٠١. ٤ ج.

السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. **المقاصد الحسنة**.

السنهوري، عبد الرزاق. **فقه الخلافة وتطويرها لتصبح عصبة أمم شرقية**. ترجمها ونشرها بالعربية توفيق محمد الشاوي ونادية عبد الرازق السنهوري. ط ٢. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

ــــــــــ. **الوسيط في شرح القانون المدني**. بعناية مصطفى الفقي وعبد الباسط جميعي. القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٨١.

ــــــــــ. ــــــــــ. ط ٢. بعناية أحمد مدحت المراغي. القاهرة: منشأة المعارف ٢٠٠٣.

السياغي، شرف الدين الحسين أحمد. **الروض النضير**. ط ٢. الطائف: مكتبة المؤيد، ١٩٦٨.

السيابي، سالم بن حمود. **إزالة الوعثاء عن أتباع أبي الشعثاء**. تحقيق سيدة إسماعيل كاشف. سلطنة عمان: وزارة الثقافة والتراث القومي، ١٩٧٩.

سيد أحمد، أسعد. **الإسلام والداعية: الإمام المرشد حسن الهضيبي**. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧.

سيد أحمد، رفعت. **النبي المسلح**. لندن: رياض الريس، ١٩٩١. ٢ ج.
ج ١: **الرافضون**.

السيد الجليند، محمد. **الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل**. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٧٣.

ــــــــــ. **موسوعة أعلام الفكر الإسلامي**. القاهرة: وزارة الأوقاف، ٢٠٠٤.

سيد قطب والتكفير: أزمة أفكار... أم مشكلة قراء؟. إعداد وتحرير معتز الخطيب. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٩.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**. القاهرة دار السلام، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

ـــــــ. **الجامع الصغير**.

ـــــــ. **معترك الأقران في علوم القرآن**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٠.

شادي، صلاح. **صفحات من التاريخ (حصاد العمر)**. ط ٣. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٧.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. **الرسالة**. تحقيق أحمد شاكر. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، [د. ت.].

الشافعي، حسن. **المدخل إلى دراسة علم الكلام**. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١.

شاكر، محمود محمد. **رسالة في الطريق إلى ثقافتنا**. مستل من مقدمة كتاب المؤلف بعنوان «المتنبي». القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٨٧.

الشاوي، توفيق. **البنك الإسلامي للتنمية**. جدة: دار الزهراء للإعلام العربي، ١٩٩٤.

ـــــــ. **بنك فيصل الإسلامي المصري**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٩.

ـــــــ. **البنوك الإسلامية**. القاهرة: دار الزهراء، ١٩٩٤.

ـــــــ. **الشورى والاستشارة**. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢.

ـــــــ. **فقه الحكومة الإسلامية بين السنة والشيعة**. بيروت: منشورات العصر الحديث، ١٩٩٥.

ـــــــ. **قصة المدارس**. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

ـــــــ. **مذكرات نصف قرن من العمل الإسلامي**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨.

شرح الصاوي على جوهرة التوحيد للإمام الفقيه عمدة أهل التحقيق الشيخ أحمد بن محمد المالكي الصاوي. تحقيق وتعليق عبد الفتاح البزم. ط ٢. بيروت؛ دمشق: دار ابن كثير، ١٩٩٩.

شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. جمع وتأليف محمود محمود الغراب. ط ٢. دمشق: مطبعة نضر، ١٩٩٣.

شرف الدين، عبد الحسين. **المراجعات**. قم: المجمع العالمي لأهل البيت، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

الشعراني، عبد الوهاب. **الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية**. حققه طه عبد الباقي سرور ومحمد عيد الشافعي. بيروت: المكتبة العلمية، [د. ت.].

ـــــــ. ـــــــ. طبعة أخرى مصرية. القاهرة: دار جوامع الكلم، ١٩٨٧.

ـــــــ. **الطبقات الكبرى**.

شقرة، محمد إبراهيم. **سيد قطب بين الغالين فيه والجافين عليه**. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٦.

الشكعة، مصطفى. **إسلام بلا مذاهب**. ط ٨. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩١.

شلبي، رؤوف. **الشيخ حسن البنا ومدرسته: الإخوان المسلمين**. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٨.

شلبي، محمد مصطفى. **تعليل الأحكام**. القاهرة: جامعة الأزهر، ١٩٤٣.

ـــــــ. ـــــــ. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨١.

شمس الدين، محمد مهدي. **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي** (بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩

ـــــــ. **التجديد في الفكر السياسي الإسلامي**. بيروت: دار المنهل اللبناني، ١٩٩٧.

ـــــــ. **في الإسلام والاجتماع السياسي**. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ١٩٩٩.

ـــــــــ. **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**. مطبوع بهامش الفصل في **الملل والنحل**.

الشوكاني، أحمد بن محمد. **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**. القاهرة: وزارة الأوقاف المصرية، ١٩٨٨.

ـــــــــ. **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**. بيروت: دار ابن حزم؛ ودار الوراق، ٢٠٠٠.

الشيرازي، جمال الدين أبو إسحاق إبراهيم بن علي. **طبقات الفقهاء**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٧٠.

صادق، حسن. **جذور الفتنة في الفرق الإسلامية منذ عهد الرسول حتى اغتيال السادات**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤.

صالح، حسن عبد الحميد. **الحافظ أبو طاهر السلفي**. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٧.

الصباغ، محمد لطفي. **أبو نعيم: حياته وكتابه الحلية**. ط ٢. القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٨.

صبحي، أحمد. **الزيدية**. ط ٢. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٤.

ـــــــــ. **نظرية الإمامة لدى الشيعة الإثنا العشرية**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.

الصعدي، القاضي أحمد بن يحيى بن حابس. **الإيضاح شرح المصباح**. مراجعة وتصحيح حسن بن يحيى اليوسفي. صنعاء: دار الحكمة اليمانية، ٢٠٠٠.

الصلابي، علي محمد. **سيرة أبي بكر الصديق: شخصيته وعصره**. بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

صلاح، حافظ. **الديمقراطية وحكم الإسلام فيها**. بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٩٢.

الطالبي، عمار. **آراء الخوارج**. القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٧١.

الطباطبائي، محمد حسين. **الشيعة في الإسلام**. طهران: مؤسسة البعثة، [د. ت.].

ـــــــــ. **الميزان في تفسير القرآن**.

الطبرسي، أبو الفضل بن الحسن. **مجمع البيان لعلوم القرآن**. تحقيق الشيخين الجليلين محمد محمد المدني وعبد الجليل عيسى. القاهرة: دار القرآن، ١٩٧٤.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك**. القاهرة: [د. ن.، د. ت.].

ـــــــــ. ـــــــــ. عمّان: بيت الأفكار الدولية، [د. ت.].

ـــــــــ. **تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن**. القاهرة: المطبعة الأميرية الكبرى، ١٣٢٧هـ/١٩٠٩م.

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة. **شرح عقيدة أهل السنة والجماعة (العقيدة الطحاوية)**. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨.

ـــــــــ. **شرح مشكل الآثار**. تحقيق شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٦.

الطرطوشي، أبو بكر. **سراج الملوك**. تحقيق محمد فتحي أبو بكر. ط٢. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٦.

عاشور، سعيد عبد الفتاح. **السيد أحمد البدوي شيخ وطريقة**. ط ٢. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٩.

العبادي، إسلام بن عيسى الحسامي. **سيرة شيخ الإسلام ابن تيمية وحكايته مع أبناء زمانه**. عمّان: دار ابن كثير؛ المكتب الإسلامي، ٢٠٠٦.

عبد الجبار، أبو حسن بن محمد (القاضي المعتزلي). **شرح الأصول الخمسة**. تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم؛ تحقيق عبد الكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥.

ـــــــــ. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠.

عبد الجواد، محمد. **تقويم دار العلوم**. ط ٢. القاهرة: جامعة القاهرة، ١٩٩٠.

عبد الحليم، محمود. **الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ (رؤية من الداخل)**. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩.

عبد الخالق، فريد. **الإخوان المسلمون في ميزان الحق**. القاهرة: دار الصحوة للنشر، ١٩٨٧.

عبد الرحيم، أحمد. **شرح الحكم العطائية**. القاهرة: دار البصائر، ٢٠٠٤.

عبد الرزاق السنهوري من خلال أوراقه الشخصية. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨.

عبده، محمد. **الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده**. تحقيق وتقديم محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣.

ــــــــــ. **تاريخ الأستاذ الإمام للسيد محمد رشيد رضا**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢. ٣ ج.

ــــــــــ. **الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني وكتابه الرد على الدهريين**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٩. (كتاب الهلال)

ــــــــــ. **رسالة التوحيد**. تقديم وتحقيق وتعليق طاهر الطناحي. القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٣. (كتاب الهلال؛ ١٤٣)

عثمان، هاشم. **الإسماعيلية بين الحقائق والأباطيل**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٩٨.

العثيمين، عبد الله الصالح. **الرسائل الشخصية للشيخ محمد بن عبد الوهاب**. الرياض: عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود، [د. ت.].

ــــــــــ. **الشيخ محمد بن عبد الوهاب**. ط ٢. الرياض: دار العلوم، ١٩٩٢.

العجلوني، إسماعيل بن محمد. **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**. أشرف على طبعه وتصحيحه والتعليق عليه أحمد القلاش. القاهرة: دار التراث، ١٩٨٦. ٢ ج.

العجم، رفيق. **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**. بيروت: مكتبة لبنان ـ ناشرون، ١٩٩٩. (سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والاسلامية)

العسكري، مرتضى. **معالم المدرستين**. ط ٥. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

العشماوي، حسن. **الإخوان والثورة**. القاهرة: المكتب المصري الحديث، ١٩٧٧.

ـــــــــ. **الأيام الحاسمة وحصادها**. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩١.

ـــــــــ. **حصاد الأيام، أو مذكرات هارب**. بيروت: دار الفتح، ١٩٨٠.

ـــــــــ. **الفرد العربي ومشكلة الحكم**. بيروت: دار الفتح، ١٩٧٠.

عطار، أحمد عبد الغفور. **محمد بن عبد الوهاب**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧١.

العظم، يوسف. **رائد الفكر الإسلامي المعاصر: الشهيد سيد قطب**. القاهرة: دار القلم، ١٩٨٠.

العقاد، عباس محمود. **الأستاذ الإمام محمد عبده: عبقري الإصلاح والتعليم**. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، [د. ت.].

العقيل، عبد الله. **من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة**. ط ٨. القاهرة: دار البشير، ٢٠٠٨.

العلاقة بين الثقافة العربية والثقافات الأفريقية. تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

علي بن أبي طالب (الشريف الرضيّ). **نهج البلاغة: المختار من كلام أمير المؤمنين علي (عليه السلام)**. بيروت: دار التعارف، ١٩٩٠.

ـــــــــ. ـــــــــ. مع شرح الإمام محمد عبده. القاهرة: دار الشعب، [د. ت.].

ـــــــــ. **نهج البلاغة مع المعجم المفهرس**. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

عمارة، محمد. **إسلاميات السنهوري باشا: إسلامية الدولة والمدينة والعمران**. القاهرة: دار السلام، ٢٠١٠.

ـــــــــ. تيارات الفكر الإسلامي. ط ٣. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٨.

ـــــــــ. الدكتور عبد الرزاق السنهوري: إسلامية الدولة والمدنية والقانون. القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩٩

ـــــــــ. السلف والسلفية. القاهرة: وزارة الأوقاف، ٢٠٠٨.

ـــــــــ. الفريضة الغائبة: عرض وحوار وتقييم. القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٢.

العوّا، سلوى. الجماعة الإسلامية المسلحة ١٩٧٤ ـ ٢٠٠٤. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥.

العوا، محمد سليم. التعليل بالحكمة: جوازه ووقوعه في الشريعة والفقه. لندن: دار الفرقان، ٢٠١٤.

ـــــــــ. حوارات في الدين والسياسة. القاهرة: دار الشروق ٢٠١٠.

ـــــــــ. العلاقة بين السنة والشيعة. القاهرة: سفير الدولية للنشر، ٢٠٠٦.

ـــــــــ. غزة المقاومة والممانعة: ديسمبر ٢٠٠٨ ـ يناير ٢٠٠٩. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٩.

ـــــــــ. الفقه الإسلامي في طريق التجديد. ط ٣. القاهرة: سفير الدولية للنشر، ٢٠٠٦.

ـــــــــ. في النظام السياسي للدولة الإسلامية. ط ١١. القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٢.

العودة، سلمان بن فهد. فقه الاختلاف. ط ٢. الرياض: الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ٢٠٠٩.

عودة، عبد القادر. الإسلام وأوضاعنا السياسية. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٦٧.

عيسى، حاتم. فلسفة العقائد الإسماعيلية: الإسماعيلية، مذهب ديني أم فلسفي؟. دمشق: دار الأوائل، ٢٠١٠.

غالب، مصطفى. الحركات الباطنية في الإسلام. ط ٢. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٢.

غانم، إبراهيم البيومي. **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**. تقديم طارق البشري. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٢.

ـــــــــ. وصلاح الدين الجوهري (محرران). **الإمام محمد عبده: مائة عام على رحيله، ١٩٠٥ ـ ٢٠٠٥**. بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية، ٢٠٠٩.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، ١٩٥٤.

ـــــــــ. **الاقتصاد في الاعتقاد**. تحقيق عادل العوا. بيروت: مكتبة التراث، ١٩٦٩.

ـــــــــ. **فضائح الباطنية**.

ـــــــــ. **المنقذ من الضلال**. ط مكتبة الجندي بعناية الشيخين محمد أبو العلا ومحمد جابر. [د. م. د. ن.]، ١٩٧٣.

الغزالي، محمد. **فقه السيرة**. ط ٥. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩.

غليون، برهان ومحمد سليم العوا. **النظام السياسي في الإسلام**. حوارات لقرن جديد. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤.

فلهوزن، يوليوس. **أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة**. ترجمة عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٨.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**.

فيلبي، عبد الله. **تاريخ نجد**. تحقيق عمر الديراوي. بيروت: المكتبة الأهلية، [د. ت.].

الفيومي، محمد إبراهيم. **شيخ أهل السنة والجماعة: أبو الحسن الأشعري ـ فحص نقدي لعلم الكلام الإسلامي**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م. (تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني)

ـــــــــ. **شيخ أهل السنة والجماعة: الإمام أبو منصور الماتريدي ـ وحدة أصول علم الكلام**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م. (تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني)

ـــــــــ. الشيعة الشعوبية والإثنا عشرية. القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢.

ـــــــــ. الشيعة العربية والزيدية. القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢.

ـــــــــ. الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨.

ـــــــــ. المعتزلة تكوين العقل العربي: أعلام وأفكار. القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢.

ـــــــــ. مقدمة الفرق الإسلامية. القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٥. (سلسلة تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني)

القاسمي، جمال الدين. قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩.

القاشاني، عبد الرزاق بن جمال الدين أحمد. رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال. تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٥

ـــــــــ. لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام: معجم المصطلحات والإشارات الصوفية. تحقيق ودراسة سعيد عبد الفتاح. القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٦.

القاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى. إكمال المعلم بفوائد مسلم. تحقيق يحيى إسماعيل. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٨.

قاعود، إبراهيم. عمر التلمساني شاهدًا على العصر: الإخوان المسلمون في دائرة الحقيقة الغائبة. القاهرة: المختار الإسلامي، ١٩٨٥.

القرشي، عبد القادر. الجواهر المضية في تراجم الحنفية. تحقيق عبد الفتاح الحلو. بيروت: مؤسسة الرسالة؛ الرياض: دار هجر، ١٩٩٣.

القرضاوي، يوسف. ابن القرية والكتاب: ملامح سيرة ومسيرة. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦.

ـــــــــ. الإخوان المسلمون: سبعون عامًا في الدعوة والتربية والجهاد. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٩.

ـــــــــ. **المنتقى من الترغيب والترهيب.**

ـــــــــ. **موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى ومن التمائم والكهانة والرقي.** القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩٤.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **تفسير القرطبي.** القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٦٤.

ـــــــــ. **الجامع لأحكام القرآن.** القاهرة: دار الكاتب العربي؛ دار الكتب المصرية، ١٩٦٧.

ـــــــــ. **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم.** بتحقيق محيي الدين ديب متو [وآخرون]. دمشق: دار ابن كثير، ٢٠١٠.

القزويني، علاء الدين بن السيد أمير محمد وموسى الموسوي. **الشيعة والتصحيح.** بيروت: الغدير للدراسات والنشر، ١٩٩٥.

القشيري، عبد الكريم بن هوازن. **الرسالة القشيرية.** تحقيق عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٤. ٢ ج. (ذخائر العرب؛ ٧٥)

ـــــــــ. **لطائف الإشارات: تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم.** تحقيق إبراهيم بسيوني. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١.

قطب، سيد. **دراسات إسلامية.** تقديم محب الدين الخطيب. القاهرة: [د. ن.]، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م.

ـــــــــ. **في ظلال القرآن.** بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧١.

ـــــــــ. **معالم في الطريق.** القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٤.

قميحة، جابر. **الإمام الشهيد حسن البنا بين السهام السوداء .. وعطاء الرسائل.** القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٨.

الكتاني، محمد بن جعفر. **الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة.** ط ٣. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩٥.

الكثيري، السيد محمد. **السلفية بين أهل السنة والإمامية.** بيروت: مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٩٩٧.

كحالة، عمر رضا. **معجم المؤلفين**. بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.].

كديور، محسن. **نظريات الحكم في الفقه الشيعي**. ترجمه من الفارسية رشا الأمير ولقمان سليم. بيروت: دار الجديد، ٢٠٠٠.

الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني. **الكليات (معجم مصطلحات والفروق اللغوية)**. تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

كمال، أحمد عادل. **النقط فوق الحروف: الإخوان المسلمون والنظام الخاص**. ط ٢. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٩.

الكوثري، محمد زاهد بن الحسن. **الحاوي في سيرة الإمام أبي جعفر الطحاوي**. القاهرة: المكتبة الأزهرية، ١٩٩٥.

الكيالي، عبد الوهاب. **موسوعة السياسة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١ ـ ١٩٩٤. ٧ ج.

الماتريدي، أبو الثناء محمود بن زيد اللامشي. **التمهيد لقواعد التوحيد**. تحقيق عبد المجيد تركيز بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥.

المازري، أبو عبد الله محمد بن علي. **المعلم بفوائد مسلم**. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٩٦.

مالك بن أنس. **الموطأ**. تحقيق محمد مصطفى الأعظمي. أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، ٢٠٠٤.

المالكي، حسن بن فرحان. **داعية وليس نبيًا: قراءة نقدية لمذهب الشيخ محمد بن عبد الوهاب في التكفير**. عمّان: دار الرازي، ٢٠٠٤.

الماوردي، أبو الحسن بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦.

مبارك، علي. **الخطط التوفيقية الجديدة لمصر القاهرة ومدنها وبلادها القديمة والشهيرة**. القاهرة: المطبعة الأميرية، [د. ت.].

مجموع رسائل العدل والتوحيد. تحقيق محمد عمارة. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٩.

مجموع رسائل وفتاوى شيخ الإسلام في التفسير والحديث والأصول والعقائد والآداب والأحكام. تحقيق السيد محمد رشيد رضا؛ مراجعة محمد الأنوار البلتاجي. ط٢. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

مجموع كتب ورسائل الإمام محمد بن القاسم الرسّي. تحقيق عبد الكريم جدبان. صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢.

محمود، عبد الحليم. **السيد أحمد البدوي**. القاهرة: دار الشعب، ١٩٦٩.

ـــــــــ. **عبد الله بن المبارك: الإمام الرباني الزاهد**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٥.

محمود، علي عبد الحليم. **جمال الدين الأفغاني والاتجاهات الإسلامية في أدبه**. جدة: دار عكاظ، ١٩٨٠.

المرتضي، أحمد بن يحيى. **عيون الأزهار في فقه الأئمة الأطهار**. نشر الشيخ الصادق موسى. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٥.

المرعشلي، محمد. **الخلاف يمنع الاختلاف**. بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٩.

مستفيض الرحمن، محمد. **تأويلات أهل السنة**. أشرف على طبعه وتصحيحه ورتب فهارسه جاسم محمد الجبوري. بغداد: وزارة الأوقاف العراقية، ١٩٨٣.

المسند المصنف المعلل. صنعه وحققه بشار عواد معروف. تونس: دار الغرب الإسلامي، ٢٠١٣.

معمر، علي يحيى. **الإباضية بين الفرق الإسلامية عند كتاب المقالات في القديم والحديث**. ط ٥. لندن: دار الحكمة، ٢٠٠٦.

ج ٤: آراء الإباضية.

ـــــــــ. **الإباضية مذهب إسلامي معتدل**. ط ٤. مسقط: مكتبة الضامري، ٢٠٠٠.

المقريزي، أبو العباس أحمد بن علي. **اتّعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا**. تحقيق جمال الدين الشيال. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٩. (سلسة الذخائر).

ـــــــــ. **المواعظ والاعتبار**. حققها وكتب مقدمتها ووضع فهارسها أيمن فؤاد سيد. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ٢٠١٣.

الملطاوي، حسن كامل. **منهاج الصوفية**. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، [د. ت.].

المناعي، عائشة يوسف. **أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية**. القاهرة؛ الدوحة: دار الثقافة، ١٩٩٢.

المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف. **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية**. تحقيق محمد أديب الجادر. بيروت: دار صادر، ١٩٩٩.

المناوي، محمد عبد الرؤوف. **الاتحافات السنية**. تحقيق محمد عفيف الزعبي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.

ــــــــ. **التوقيف على مهمات التعاريف**. تحقيق محمد رضوان الداية. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢.

منتظري حسين علي (آية الله). **دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية**. ط ٢. بيروت: الدار الإسلامية للطباعة والنشر، ١٩٨٨. ٤ ج.

الموسوعة العربية العالمية. ط ٢. الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩.

موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلامي. إشراف وتقديم محمود حمدي زقزوق. القاهرة: وزارة الأوقاف المصرية، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ٢٠٠٧.

مؤنس، حسين. **تاريخ موجز للفكر العربي**. القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩٦.

النامي، عمرو خليفة. **دراسات عن الإباضية**. ترجمه من الإنكليزية إلى العربية ميخائيل خوري؛ مراجعة ماهر جرّار، دقّق وراجع أصوله وعلّق عليه محمّد صالح ناصر ومصطفى صالح باجو. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠١.

النجار، عبد المجيد. **الشهود الحضاري للأمة الإسلامية**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩. ٣ ج.

ج ٣: **مشاريع الإشهاد الحضاري**.

النجدي، سليمان بن عبد الوهاب. **الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية**. حقّقه وقدّم له وعلّق عليه إبراهيم محمد البطاوي. القاهرة: دار الإنسان، ١٩٨٧.

ـــــــــ. ـــــــــ. تحقيق وتعليق عبد المحسن السَّراوي. بيروت: دار ذو الفقار، ١٩٩٨.

النجدي، عبد العزيز بن راشد. **رد شبهات الإلحاد عن أحاديث الآحاد.** القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٦١.

الندوي، أبو الحسن. **التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبو الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب.** الكويت: دار القلم، ١٩٨١.

ـــــــــ. الحافظ أحمد بن تيمية. تعريب سعيد الأعظمي الندوي. الكويت: دار القلم، ١٩٧٥.

النراقي، أحمد بن محمد مهدي. **عوائد الأيام في بيان قواعد استنباط الأحكام.** بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٠.

النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.** ط ٨. القاهرة: دار المعارف، ١٩٩٦.

النفيسي، عبد الله (محرر). **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي.** القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.

النووي، يحيى بن شرف أبو زكريا. **شرح النووي على صحيح مسلم.** القاهرة: مطبعة المكتبة المصرية، [د. ت.].

نيكولسون، ألن. **في التصوف الإسلامي وتاريخه.** نقلها إلى العربية أبو العلا عفيفي. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦.

الهاروني، أحمد بن الحسين. **التبصرة في التوحيد والعدل.** تحقيق عبد الكريم أحمد جدبان. صعدة: مكتبة التراث الإسلامي، ٢٠٠٢.

ـــــــــ. **التجريد.** تحقيق عبد الله العِزِّي. صنعاء: مؤسسة الإمام زيد الثقافية، ٢٠٠٢.

الهضيبي، حسن إسماعيل. **دعاة لا قضاة.** القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ١٩٧٧.

الهيثمي، علي بن أبي بكر. **بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد.** بتحقيق عبد الله محمد الدرويش. بيروت: دار الفكر، ٢٠٠٥.

ـــــــــــ. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**. تحقيق حسين الداراني. جدة: دار المنهاج، ٢٠١٤.

الوزير، محمد بن إبراهيم. **العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم**. تحقيق شعيب الأرناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٢.

وهبة، مراد. **المعجم الفلسفي: معجم المصطلحات الفلسفية**. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. **معجم الأدباء**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣.

ـــــــــــ. **معجم البلدان**. تحقيق فريد عبد العزيز الجندي. بيروت: دار الكتب العلمية، [١٩٩٠].

يوسف، السيد. **الإخوان المسلمون، الجزء الأول: حسن البنا وبناء التنظيم**. القاهرة: مركز المحروسة للنشر، ١٩٩٤.

دوريات

الأهرام (القاهرة): ٢٠٠٦/١١/٢٣.

البنا، حسن. «توحيد القضاء.» **التعارف**: ٤ أيار/مايو ١٩٤٠.

ـــــــــــ. «لا القومية ولا العالمية، بل الأخوة الإسلامية.» **جريدة الإخوان المسلمون**: ربيع الثاني ١٣٥٥هـ حزيران/يونيو ١٩٣٦م.

ـــــــــــ. «هذه الثلاثة من أركان الإسلام: الدولة والقومية والعلم.» مجلة **التعارف**: ٩ آذار/مارس ١٩٤٠.

الشروق (القاهرة): ٢٠٠٩/٨/١٩؛ ٢٠٠٩/٨/٢٤؛ ٢٠٠٩/٨/٢٦؛ ٢٠٠٩/٨/٢٩؛ ٢٠٠٩/٨/٣١؛ ٢٠٠٩/٩/٢، و٢٠٠٩/٩/٥.

عبد الفتاح، سيف. «السنهوري.. نهضة القانون وقانون النهضة ـ الوظيفة الكفاحية للعالِم.» **رواق عربي** (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان): العددان ٣٨ ـ ٣٩، صيف ٢٠٠٥.

عبده، محمد. «الخرافات.» **الوقائع المصرية**: ١٨٨٢/١/١٦.

العروة الوثقى (طهران): العدد ٢، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

غانم، إبراهيم البيومي. «توفيق الشاوي ـ رحلة التسعين عامًا.» **مجلة الكتب وجهات نظر**: العدد ١٢٤، أيار/مايو ٢٠٠٩.

فضل الله، محمد حسين. «الإسلام وقضايا السلطة والولاية.» **مجلة المنطلق** (بيروت): العدد ١١٠، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

مجلة المنطلق: العددان ٩٤ ـ ٩٥، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

مجلة هيئة قضايا الدولة: حزيران/يونيو ١٩٨٩.

الوزير، زيد. «دراسة في المصادر التاريخية عن وعند الإسماعيلية.» **المسار**: السنة ١٥، العدد ١، ٢٠١٤.

ندوات، مؤتمرات

أعمال ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر. الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

فهرس الأعلام
المترجم لهم

هذا الكتاب

يقدّم للمثقّف ما لا يسعه جهله من معالم الخريطة الفكريّة الإسلاميّة على امتداد الزمن الإسلامي منذ بذل المسلمون أوّل جهد فكري محض في اجتماع السقيفة إلى العقد الرابع من القرن الخامس عشر الهجري.

ويقف القارئ في هذا الكتاب على الأصول الكليّة لمدارس الفكر الإسلامي، من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، مرورًا بالشيعة والمعتزلة وأهل السنّة والصوفيّة والسلفيّة، بتجلّياتها في مراحلها المختلفة، وتُختتم رحلة هذا الكتاب بثلاثة مشاريع فكريّة فرديّة أثّر كلٌّ منها في الفكر الإسلامي المعاصر تأثيرًا استحقّ به أن يُفرد بالذكر ويُخصّ بالبيان.

إن قراءة هذا الكتاب طواف متأنٍ في الدّروب الرحبة التي سلكها الفكر الإسلامي، يوقف القارئ على التفاعل اللّانهائي بين الفكري والسياسي في هذه المسيرة الطويلة. والانتقال من فصل إلى فصل يؤكّد لقارئه أن في التكوين الفكري للمسلم المعاصر، غير المنتمي إلى مدرسة فكريّة أو حزبٍ أو جماعة بعينها، جزءًا من الفكر الذي عرضه المؤلّف في كل فصل من فصول الكتاب، وإن اختلف مع أجزاء أخرى فيه أو انتقدها أو رفضها جملة.

الثمن: ١٦ دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-117-2



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ـ القاهرة ـ الدار البيضاء

المكتب الرئيسي ـ بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com